CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

Property of
CBDP
Please return to
Graduate Theological
Union Library

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

7 W97-12
1947

Cum permissu superiorum.

D. L., 1er trimestre 1947. — Imprimeur, n° 183.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 9

Le T. R. P. Dubarle, supérieur des Éditions du Cerf, s'étant rendu à Rome en fin décembre, a trouvé à son retour à Paris le télégramme suivant. Ce télégramme émanant du Saint-Père s'adresse, au-delà du cercle restreint des Pères des Éditions du Cerf et de leurs collaborateurs immédiats, à tous les lecteurs qui soutiennent activement leur effort : il touche donc tous les amis de La Maison-Dieu.

105 Cité du Vatican. 44.43. 3-1-1947.

Sa Sainteté paternellement touchée hommages filial dévouement me charge vous transmettre expression auguste bienveillance vous envoie pour vous même méritants collaborateurs immédiats et fidèles lecteurs gage abondantes faveurs divines bénédiction apostolique. Ajoute meilleurs souhaits personnels.

MONTINI, *substitut.*

SOMMAIRE

LE DIMANCHE

J. HILD. *La Mystique du dimanche* 7

Le dimanche : le mot ne dit plus grand'chose à la plupart d'entre nous. Usé par un usage séculaire, il a laissé échapper la réalité spirituelle qu'il évoquait à nos pères dans la foi.

L'étude que nous présentons retrace les vicissitudes du terme : jour du Seigneur ou jour seigneurial, jour du Soleil invincible ou Pâque hebdomadaire, la richesse de ces vocables s'est fondue, pour les Pères de l'Église, dans la mystique du huitième jour. En suivant à la trace l'évolution de ces vocables, on redécouvre la plénitude de notre dimanche chrétien.

Comme les suivants, cet article est une pièce à verser au dossier de la préparation du Congrès de Lyon sur « le Jour du Seigneur ».

343143

L. Leloir. *Le Sabbat judaïque, préfiguration du dimanche* 38

Pour mieux saisir l'œuvre définitive, il n'est pas inutile de regarder l'esquisse : le sabbat judaïque a préfiguré providentiellement le dimanche chrétien. Il peut encore nous suggérer d'utiles réflexions.

A. Presse. *Le dimanche monastique* 52

Comment la tradition chrétienne a-t-elle conçu et organisé le dimanche ? Une tradition limitée, mais aussi pure que celle du monachisme peut encore nous le dire.

FETE ET CELEBRATION CHRETIENNE

O. Casel. *Pâques, la fête des fêtes* 55

Toute célébration liturgique est une fête. Rien n'est plus urgent que de rendre leur caractère de festivité à nos célébrations. *La Maison-Dieu*, dès son premier cahier (p. 23), insistait sur ce point : O. Casel, *La notion de « jour de fête »*.

Mais la fête chrétienne a ses caractéristiques propres : elle n'est réductible à aucune fête humaine. L'article que nous reproduisons marque fortement son originalité en prenant comme type parfait de la célébration la fête de Pâques, le mystère chrétien par excellence.

A. Cruiziat et J. Travers. *L'art de la fête* 60

Organiser une fête est une entreprise délicate qui suppose une mystique et exige des techniques. En un mot, c'est un art. Méconnaître les exigences de cet art, c'est courir à un échec et pécher contre la communauté.

P. Herbin. *Pour une technique des célébrations populaires* 70

L'année 1946 a vu de nombreuses célébrations populaires. Le moment semble venu d'en tirer des conclusions qui pourront peut-être servir de base à un directoire.

A. Bugnini. *La messe sur la place Saint-Pierre* 82

De telles expériences sont tentées ailleurs qu'en France. L'un de nos amis l'écrivait dernièrement dans *L'Osservatore Romano*. La messe célébrée sur la place Saint-Pierre est pour nous un encouragement et une garantie.

R. Grieseman. *Une paroisse liturgique en Alsace..* 85

Un jeune prêtre du diocèse de Strasbourg se souvient avec enthousiasme de ses premières années de ministère : il décrit « l'action » de son église, il livre ses méthodes, il montre comment étaient célébrées tout au long de l'année les fêtes liturgiques. Sans doute la terre d'Alsace est-elle exceptionnellement fidèle; il faut en tenir compte pour mesurer l'exacte portée de ces remarques pastorales.

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I. Dom L. Beauduin. *Le sacrement de confirmation administré par les curés.* 96

Le récent décret *Spiritus Sancti munera*, malgré les apparences, met en relief la prééminence de l'évêque.

II. *Messes du soir et messes nocturnes* 100

Facultés accordées par le Saint-Siège à la France.

III. S. Exc. Mgr Grente. *Discipline du baptême*.... 102

IV. S.Exc. Mg Feltin. « *Quelques réflexions sur la paroisse* » 104

L. Kammerer. *Les Missels à l'usage des fidèles*..... 113

Un aumônier de lycée a étudié un grand nombre de missels, une année durant, avec les élèves des classes supérieures. Il nous fait part des conclusions de son enquête.

Elles intéresseront les éducateurs soucieux de renouveler l'enseignement religieux dans le milieu secondaire. Elles rendront service à ceux qui ont à choisir un missel chez le libraire. Et au moment où tant de nouveaux missels sont à l'étude, elles aideront les auteurs et les éditeurs.

BIBLIOGRAPHIE

I

Comptes rendus

M. Pontet : *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, 137 (J. Leclercq). — S. Thomas d'Aquin : *Les sacrements* (trad. et notes du P. Roguet), 142 (J. D.). — J.-M. Schee-

BEN : *Le mystère de l'Église et de ses sacréments*, 145 (J. TRAVERS). — F. BOULARD : *Paysannerie et humanisme*, 147 (A. MAURICE). — *Les études du prêtre d'aujourd'hui*, 150 (A. L.). — A.-M. ROGUET : *Catéchisme des petits et des grands*, 152 (J. T.). — C. COPPENS, O. S. B. : *Tabulae geographicae... in Martyrologium romanum*, 153 (P. D.).

II

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

A.-G. MARTIMORT : *De l'Évêque*, 154 (S. Exc. Mgr P. RICHAUD). — M. PARIS : *Nous souvenant donc, Seigneur...*, 155 (R. FLACELIÈRE). — B. GUYON : *Découverte de la messe*, 157 (R. FLACELIÈRE). — H. PRADEL : *Vivons notre messe*, 158. — Dom FLICOTEAUX : *Le sens du Carême*, 158. — J. SERVEL, O. M. I. : *Louanges vespérales*, 159. — P.-M. SIROT, O. P. : *De source en source*, 159. — H. LUBIENSKA DE LENVAL : *L'éducation du sens religieux*, 160 (A.-M. ROGUET). — G. THILS : *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, 160 (G. ROTUREAU). — J. F. VAN DER STAPPEN, A. CROEGAERT : *Caeremoniale*, 162 (R. P.). — Dom GAZEAU : *D'une voix unanime*, 163 (D. U. SÉRÈS). — JEAN LASHERMES : *Messe... de la consolation et de l'espoir*, 164 (H.-R. PHILIPPEAU). — M.-A. COURIER, O. P. : *Chantons le psautier de Notre-Dame*, 165 (J. G.). — R. MIALHE : *Ce que le Baptême donne à l'enfant*, 165. — A. DU SARMENT : *Claudel et la liturgie*, 165 (A.-M. R.).

NECROLOGIE

Dom URBAIN SÉRÈS. *Dom Sunyol*..... 166

COURRIER DE LA REVUE

Le principe du courrier (170). — *Les laïcs à Matines* (172). — *Sur les obsèques des « faux-chrétiens »* (174). — *Le personnel des églises* (174).

La route des Saintes Huiles au diocèse de Meaux..... 176

LA MYSTIQUE DU DIMANCHE

Le chrétien authentique est enfant de Dieu, enfant de la résurrection (Luc, xx, 36). Et la résurrection ne lui est pas donnée pour le jugement, mais pour la vie (Jean, v, 29).

C'est à cause du péché que le monde est jugé (Rom., II, 2). Il n'y a donc plus ni jugement ni condamnation là où il n'y a plus de péché. Les justes se jugent eux-mêmes; par leur foi et leurs œuvres de lumière, ils manifestent déjà le jugement de Dieu[1]. Ils vivent dans la crainte filiale, non dans la crainte servile. Ils verront le jour du jugement, grand et terrible, où Dieu viendra *pour cribler les nations avec le crible de la destruction* (Is., xxx, 28). Cependant, pour eux, ce sera « le jour du Seigneur » où va se lever le Soleil de la justice, plein de majesté et de vie, *portant la guérison dans ses rayons* (Mal., III, 20).

Le jugement dernier, c'est la fin définitive du règne du péché (Matth., XII, 20). C'est la parousie indéfectible du règne du Christ-Kyrios. C'est la célébration des noces éternelles de « l'Agneau qui a racheté les brebis », « qui, par sa mort, a détruit notre mort et par sa résurrection nous a rendu la vie ». C'est l'aboutissement normal de tout le dynamisme de l'Incarnation, l'apogée de l'économie du salut, le sommet mystique vers lequel tend spontanément tout christianisme vrai.

Non qu'il faille du coup oublier l'élément austère inhérent à la pratique du christianisme terrestre, oublier

1. Is., XLIX, 4; Jean, III, 19; Ps. CXVIII, 132; Ps. CV, 3; Matth., VII, 1; XII, 20; I Cor., XI, 31; I Jean, IV, 17.

la porte étroite et la violence indispensable pour entrer dans le royaume des cieux. Comme l'écrivit naguère le R. P. Duployé : « Le Christ n'est pas venu révéler une religion facile : il a définitivement installé le drame dans nos vies[2]. » L'antagonisme entre la lumière et les ténèbres subsiste irréductiblement, et toute vie chrétienne doit parcourir à nouveau l'itinéraire du Sauveur (I Pierre, II, 21). Ce qui provoque la discrimination finale, c'est précisément l'anathème dont le monde frappe, à leur tour, les disciples du Christ (Apoc., VI, 9-10). *Bienheureux serez-vous lorsque les hommes vous haïront, lorsqu'ils vous excommunieront et insulteront, et proscriront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous en ce jour-là, et tressaillez de joie, car voici que votre récompense est grande dans le ciel* (Luc, VI, 22).

C'est cette perspective exaltante qui explique toutes les catastrophes que l'Église du Christ doit traverser ici-bas. Car *celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi.* Tout chrétien est un témoin, et son témoignage doit attester la rédemption, rehausser le triomphe du Seigneur et manifester dès maintenant le jugement de Dieu.

Le jour du Seigneur.

Le chrétien est « expectant » — *exspecto.* Toutes ses préoccupations sont concentrées sur le siècle à venir, où le Christ, sa vie, apparaîtra dans la gloire. Alors *Dieu essuiera toute larme des yeux, et la mort ne sera plus, il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu* (Apoc., XXI, 4).

Cet optimisme eschatologique de l'Église naissante est foncièrement pascal, pascal au sens plénier du mot. Pâques, c'est le haut sommet chrétien qui domine et commande tout, et ce qui précède et ce qui suit la résurrection du Seigneur. Si le Christ n'est pas ressuscité,

2. *La Maison-Dieu*, VI, p. 29

s'il n'est pas immortel, notre foi est vaine, et nous sommes les plus malheureux des hommes (I Cor., xv, 14). Notre foi, notre foi vivante, est donc essentiellement « pascale » et s'attache au fait capital de la rédemption divine. Le christianisme est en substance *la résurrection* : il est un fait, le grand événement mondial qui décide de notre vie ou de notre mort. Dans l'économie du salut, le mystère de Pâques brille comme le joyau par excellence, et la parousie finale, avec tout l'apparat eschatologique qui la signale, n'est qu'un élément de notre foi pascale. C'est dans cette foi même que les saints martyrs ont aperçu le Kyrios debout dans le ciel[3], et que saint Jean s'écrie jusqu'à la fin du monde : *Amen, venez, Seigneur Jésus* (Apoc., xxii, 20).

En christianisme, le jugement, et partant le « jour du Seigneur », ce jour tant appréhendé, prend donc un aspect de victoire et d'exultation. On attend ce jour à venir, mais déjà on en vit intensément. Le temps présent ne compte plus, et les misères de ce monde ne font que stimuler la foi pascale en la vie immortelle du Christ. Dans l'espérance et la charité, les âmes christianisées prennent vivement conscience de la *novitas vitae*, de cette vie nouvelle, inouïe, riche et ineffable qui les anime et les travaille. Elles vivent *ad unguem* tout ce que leur foi leur donne, et rien ne peut les séparer de l'*agapè* du Christ :

> Feu et croix, troupeaux de bêtes, lacérations, écartèlements, dislocation des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve le Christ Jésus... C'est lui que je cherche... Mon désir terrestre a été crucifié, il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au dedans de moi : Viens vers le Père[4].

Cet amour de Dieu n'a rien d'éthéré : il est authentiqué par la charité fraternelle. Car saint Jean (i, 4, 12 et 20) enseigne que c'est l'amour du prochain qui est la

3. Actes, vii, 56; *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 4 (*P. L.*, 3, 43-44).
4. S. Ignace le Martyr, *Ép. aux Rom.*, trad. du P. T. Camelot, pp. 101 s.

mesure de l'amour même de Dieu. C'est l'amour fraternel qui est la marque distinctive des disciples du Christ (Jean, XIII, 35). « Voyez comme ils s'aiment », s'écriaient, d'après Tertullien, les païens surpris et scandalisés par la conduite des chrétiens. *Toute la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme* (Actes, IV, 32) : déjà elle formait l'unique *Ecclesia* du Seigneur, l'Épousée du Seigneur. C'est cette conscience d'Épousée qui, en dernière analyse, explique toute l'attitude ecclésiale du regard tendu en avant, vers le Seigneur qui s'annonce pour les noces : *L'Esprit et l'Épouse disent : Venez!*

L'attente eschatologique imprègne profondément toute la vie chrétienne des origines. Elle est une marque essentielle du pur esprit évangélique. C'est elle qui crée le véritable « humanisme chrétien », cet humanisme transcendant qui, dès ce monde, transfigure toute l'existence humaine en la baignant d'un rayon du ciel. Car, dans les eaux mystiques du baptême, le chrétien s'est embarqué pour un monde meilleur, pour une vie nouvelle : *celui qui croira et sera baptisé sera sauvé* (Marc, XVI, 16). Pour l'Église naissante, ces paroles du Christ sont vraiment des paroles de vie éternelle (Jean, VI, 69). Il n'y a pas d'hésitation possible : baptisé dans la mort du Christ, le chrétien est *pascalisé* et vit d'une vie divine. Le baptisé est au Christ comme le Christ est à Dieu (I Cor., III, 23).

Mais l'Église du Christ n'abandonne pas le sillage des anciens Prophètes et continue de voir le jour du Seigneur — ἡμέρα τοῦ κυρίου — sous son aspect angoissant[5]. C'est que Jésus lui-même lui a prédit l'irruption soudaine du jugement dernier et la rigueur avec laquelle se fera l'universelle reddition des comptes.

Pourtant, l'Évangile du Christ a apporté une heureuse précision au grand problème des fins dernières : celui qui viendra pour juger les vivants et les morts, c'est le Sauveur lui-même, revêtu de sa gloire et de sa puissance

5. I Cor., III, 13; I Thess., V, 2; II Thess., II, 2; II Pierre, III, 10-13; Apoc., VI, 17.

de Kyrios[6]. Car *c'est au Fils que le Père a remis tout le jugement* (Jean, v, 22). Pour les chrétiens, le Seigneur c'est le Christ, et le jour du Seigneur c'est le jour du Christ, ce jour mystérieux dont Jésus a dit aux Juifs : *Abraham a tressailli de joie à la pensée de voir mon jour, il l'a vu et il s'est réjoui* (Jean, viii, 56).

Le Christ, c'est toute la vie des chrétiens[7]. Il est la vie nouvelle, la *novitas vitae* à laquelle sont ressuscités ceux qui par le baptême ont été ensevelis avec le Christ (Rom., vi, 4). L'Esprit du Christ renouvelle tout le sens de l'homme (Rom., xii, 2; I Cor., ii, 16), et communique à l'âme ce pneumatisme inouï qui remplace la lettre surannée de la Loi (Rom., vii, 6).

Le sabbat détrôné.

La vie chrétienne introduit dans le monde un renouveau d'une envergure insoupçonnée. Mais elle est bien plus qu'un nouvel ordre temporel. Par son essence même elle est d'ordre surnaturel et déborde le temps présent. C'est justement ce caractère extra-temporel et spirituel qui oblige le christianisme à rompre les cadres étroits et charnels de la Synagogue abrogée. Pour continuer l'inamovible précepte du culte divin, pour situer la nouvelle liturgie, le sabbat se révèle dépassé. Le formalisme des rites matériels et des observances serviles est sans connexion interne avec la régénération spirituelle des chrétiens. Le vieux sabbatisme juif est énervé depuis que le Christ, le Fils de Dieu, *le Maître du sabbat* (Matth., xii, 8), a accompli, en un seul jour et en une seule oblation, la liturgie nouvelle qui reste éternellement agréable à Dieu (Hébr., x, 1-18).

L'antique sabbat ne survit donc pas à l'ancienne Alliance, si ce n'est pas son caractère typologique[8]. Le

6. Matth., xii, 18-21; xxv, 31-46; Marc, xiii, 26-27; Luc, xxi, 25-27.
7. Jean, vi, 47; ii, 25; xiv, 6; Col., iii, 3; Gal., ii, 20; I Jean, v, 12.
8. Certains pensent que l'origine du culte dominical se trouve dans une syntaxe sabbatique des chrétiens. Celle-ci, placée au soir du sabbat se serait prolongée dans la nuit, voire jusqu'à l'aurore du dimanche. Quoi qu'il en soit — les témoignages sont si rares et si ténus

premier jour de la semaine, par contre, ramène avec chaque cycle septénaire, le souvenir du mystère de la résurrection, de cet événement capital et décisif en christianisme. Ce jour domine vraiment la semaine chrétienne et véhicule une sanctification particulière. Ce jour est, d'après le langage vigoureux des origines, « le jour de la résurrection ». Spontanément on lui décerne la précellence et les honneurs dont jouissait le sabbat. C'est-à-dire l'hommage cultuel hebdomadaire est rendu à Dieu par le Christ-Seigneur, et pour cela on réserve, pour le premier jour de la semaine, une célébration plus importante du « Mémorial du Seigneur » [9].

Le jour « seigneurial ».

Le premier jour de la semaine ramasse donc mystiquement et liturgiquement tout le mystère du Christ. C'est le jour spécialement consacré au Christ-Seigneur. Pour le dénommer on crée sans tarder le terme chrétien, inusité des Juifs, « jour seigneurial », ἡ κυριακὴ ἡμέρα ou ἡ κυριακὴ tout court : « Ceux qui vivaient sous l'ancienne économie sont venus à la nouvelle espérance : ils n'observent plus le sabbat, mais vivent selon le jour seigneurial, selon ce jour où notre vie s'est levée grâce au Kyrios et à sa mort [10]. »

qu'on ne peut rien affirmer —, dès les premiers jours de l'Église, les chrétiens, fréquentant le Temple pour la prière et la parole de l'Écriture (Actes, II, 46; III, 1-8; V, 20, 42 ss.; XXII, 17; XXIV, 6-18; XXV, 8; XXVI, 21), ont cependant leurs réunions cultuelles spécifiquement chrétiennes (Actes, II, 42-47; V, 42; VI, 2; VIII, 3; XVI, 32; XVIII, 7; XX, 7, 20; XXVII, 35; I Cor., X, 16-17, et XI, 23-26). En effet, ils suivent l'exemple du Seigneur, qui, lui aussi, allait prier au Temple et assister à l'explication des saints livres. Jusqu'à nos jours, l'Église continue de se servir, pour sa prière, des psaumes, qui formaient l'élément substantiel de la prière synagogale. Mais ce qu'il faut absolument remarquer et souligner, c'est que, dès le début, le christianisme n'a plus rien de commun avec les sacrifices anciens. C'est là ce qui est essentiel, au point que nous devons dire qu'il n'y eut jamais une véritable coexistence du sabbat et du dimanche. C'est le sacrifice nouveau, centre du culte et base de l'Alliance, qui a opéré la rupture.

9. S. JUSTIN, *Apol.*, I, 67 (*P. G.*, 6, 429).

10. S. IGNACE, *Ep. ad Magn.*, 9. Cf. *Didachè*, 14, 1 (FUNK, I, p. 32); *Évangile de Pierre*, 35 et 50 (L. VAGANAY, pp. 292 et 319); EUSÈBE, *Hist. eccl.*, I, 4, 23, 11, et 26, 2.

Saint Jean raconte que sa vision apocalyptique a eu lieu un dimanche, *in dominica die* (Apoc., I, 10). Jean est l'Apôtre au cœur ardent et rien n'échappe à sa mémoire de disciple bien-aimé. Avec une attention émue, il a retenu les circonstances chronologiques de sa première rencontre avec Jésus : *c'était environ la dixième heure* (Jean, II, 39). Lorsqu'il précise que son ravissement spirituel fut un ravissement dominical, il veut, pour sûr, imprimer à son récit le sceau évident du Christ. Il sait que la simple mention du dimanche jouera un rôle important pour la perspective de son livre inspiré. Elle donnera une pleine assurance aux fidèles qui le liront. Car le dimanche, à l'instar de l'arc-en-ciel au temps de Noé, doit projeter sur la prophétie une lumière de paix surnaturelle. Dans cette lumière les chrétiens découvriront un gage de la bienveillance divine, un signe envoyé par le Kyrios ressuscité.

Je fus ravi en esprit le jour dominical, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Pourquoi saint Jean ne dit-il pas « le jour du Seigneur », ἐν τῇ τοῦ Κυριοῦ ἡμέρᾳ ? Pourquoi ne se sert-il pas de cette expression que devait lui suggérer toute la tradition biblique et apocalyptique ?

Disons d'abord que l'Apôtre se conforme ici à une terminologie déjà reçue dans l'Église. Mais cette terminologie est d'origine authentiquement apostolique. Jean, et tous les Apôtres, apportent dans leur christianisme une formation juive, méticuleuse et scrupuleuse. Le jour du Seigneur, tout en atténuant son caractère d'épouvante, demeure pour eux le jour du cataclysme cosmique, le jour où le Seigneur viendra *pour faire triompher le jugement* (Matth., XII, 20). Dans l'esprit des chrétiens, le jour du Seigneur est celui où toutes choses seront consommées dans le Christ. On ne peut employer un seul et même vocable pour désigner l'avènement glorieux et le jour hebdomadaire de la résurrection du Seigneur. Un souci d'objectivité a donc inspiré à la jeune communauté chrétienne cette expression de « jour seigneurial »[11]. De

11. Une influence linguistique ou hellénistique n'est pas directement en cause. Il fallait éviter le vocable impropre de « jour du Seigneur », et pour cela l'Église a eu recours à l'adjectif « seigneurial » ou « dominical » (ce dernier ne rend plus, en français, toute la ri-

cette façon l'équivoque est évitée, et le terme nouveau et technique qui désigne le premier jour de la semaine exprime cependant excellemment que ce jour appartient vraiment au Seigneur ressuscité.

Le jour du soleil.

Il faut pourtant un contact avec la culture païenne pour que le dimanche révèle tout son dynamisme mystique, tout son message de salut.

Nous l'avons dit : la résurrection du Christ a eu lieu le premier jour de la semaine, *una sabbati*. Mais ce premier jour de la semaine juive est le deuxième de la semaine planétaire, c'est-à-dire le « jour du soleil ». D'après la terminologie des astrologues, le Christ est donc ressuscité le deuxième jour de la semaine, et non le premier.

Cette constatation s'opère dès que le christianisme se répand dans les milieux hellénistiques. Mais, pour le regard chrétien, habitué à scruter les Écritures, une analogie lumineuse surgit aussitôt. Elle est si bien relevée que là-dessus on oublie complètement le « deuxième » jour de la semaine planétaire pour ramener la pensée enrichie vers le « premier » jour biblique :

> Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, ceux de la ville et ceux de la campagne, s'assemblent... Nous nous réunissons tous le jour du soleil, d'abord parce que c'est le premier jour (selon la semaine biblique), celui où Dieu transforma les ténèbres et le chaos et créa le cosmos. Mais nous nous réunissons surtout parce que ce même jour Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité des morts. En effet, la veille du jour de Saturne il fut crucifié, et

chesse des origines). Mais l'Église n'a pas forgé ce terme, car l'adjectif grec appartient à la langue hellénique commune (Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 258, et H. Cremer, *Bibl. theol. Wörterb.*, II[e] édit., p. 654). Dans son emploi profane, il est synonyme d'impérial, de royal. Il contient même une nuance de service et d'hommage dus à l'empereur. Ἡ κυριακὴ ἡμέρα, signifie donc « le jour royal », le jour de la fête où l'on rend un culte au *Kyrios*. Il y a donc un élément liturgique *sui generis* qui entre dans la notion même du dimanche (Deissmann, *loc. cit.*, p. 261, et *Neue B.-Stud.*, pp. 44 ss.).

le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples[12].

On ne retient donc que le parallélisme qui éclate entre le soleil du monde matériel et le soleil du monde spirituel qui est le Christ.

Ainsi, le « jour du soleil » va déclencher la mystique du huitième jour. Mais il ne fait que la déclencher. Il donne simplement la chiquenaude de l'inspiration, orientant la pensée patristique vers les sources cachées de l'Écriture. Car les données que cette idée développera appartiennent strictement à la tradition biblique. Les Pères de l'Église n'en ont jamais douté, et c'est justement ce qui leur a donné la belle assurance avec laquelle ils énoncent l'ineffable *mystère de l'ogdoade*! Par référence au nombres scripturaires, à ces nombres sacrés, ils découvrent toutes les dimensions de ce qui s'accomplit à la fin des temps (I Cor., x, 11).

*
* *

Le soleil et le jour représentent deux idées complémentaires. Déjà, d'après l'œuvre des six jours, le soleil a été fait pour présider au jour (Gen., i, 16), pour donner au jour sa consistance lumineuse qui le sépare de la nuit. Saint Grégoire de Naziance dit que la lumière est la forme du soleil[13].

Du moment que les divines Écritures annoncent le Christ comme « Soleil » (Mal., iii, 20), son avènement signifie manifestement *un jour nouveau qui se lève* (Is., xli, 2; Zach., iii, 8; vi, 12; Luc, i, 78). *Lux fulgebit quia natus est nobis Dominus*, chantons-nous à Noël, à la messe de l'aurore. Ce jour du Christ est tel qu'il éclipse absolument le jour cosmique (Is., xiii, 10; Amos, viii, 9); il est le jour véritable dont l'autre n'est qu'une

12. S. Justin, *Apol.*, I, 67. Cf. Tertullien, *Apologeticus* (*P. L.*, 1, 371-372) et *Ad nationes*, I, 13 (P. L., 1, 579). Le jour de Saturne est le premier de la semaine astrologique et correspond au sabbat. C'est d'après le jour du soleil que se sont formés les vocables *sunday*, *Sonntag*, *Zondag*.

13. *Hom.* 44, *in nov. Dominicam*, 4 (*P. G.*, 36, 612).

ombre symbolique. La lumière christique, en effet, est transcendante, spirituelle, divine : *Per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit.*

Comme le soleil est la joie de ceux qui recherchent son jour, ainsi ma joie c'est le Seigneur, car il est mon Soleil. Ses rayons m'ont ressuscité, et sa lumière a dissipé toutes ténèbres devant ma face. Grâce à lui j'ai acquis des yeux pour contempler son jour saint, des oreilles pour entendre sa vérité, l'intelligence pour saisir la science, et ainsi j'ai obtenu la joie. J'ai abandonné la voie de l'erreur, je suis allé vers lui et j'ai reçu une rédemption généreuse... J'ai revêtu l'incorruptibilité grâce à son nom, et j'ai quitté la corruption : c'est l'œuvre de sa grâce. La mortalité a disparu de devant ma face...[14]

Les prophéties anciennes se plaisent à parler du Christ comme de la grande lumière qui brillera sur toutes les nations (Is., XLIX, 6; LX, 3; Luc, II, 32). Aux matines de Noël, nous chantons et répétons ce magnifique passage d'une vision d'Isaïe : « Populus qui ambulabat in tenebris *vidit lucem magnam*; habitantibus in regione mortis, lux orta est eis » (Is., IX, 2; cf. Matth., XVI, 4).

Enfin, Jésus lui-même a déclaré : *Je suis la lumière du monde : celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres* (Jean, VIII, 12; XII, 46).

Marchez tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous saisissent (Jean, XII, 35). Ce n'est pas que la lumière christique soit sujette au déclin, comme celle du jour cosmique, non, elle est *lumen indeficiens* (Eccl., XXIV, 6), elle ne connaît point de coucher, *nescit occasum*[15]. Cependant, il y a un laps de temps où cette lumière divine ne s'affirme pas pleinement : elle connaît un demi-jour[16], et, tant que celui-ci dure, on peut opter pour la lumière ou pour les ténèbres. C'est la période de la vie dans la foi où s'opère la discrimination des esprits

14. *Odes de Salomon*, 15 (J. LABOURT, p. 16).

15. Consécration du cierge pascal. Cf. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Tract. in Ps.* V (*P. G.*, 44, 508).

16. *Caligo terrae scinditur*
Percussa solis spiculo.
(Hymne monast. des laudes du mercredi.)

(Jean, III, 19 ss.). Tant qu'il n'est pas trop tard, nous sommes invités à en finir avec l'antagonisme entre la lumière et les ténèbres, à nous décider franchement pour la lumière : *croyez en la lumière afin de devenir enfants de la lumière* (Jean, XII, 36).

Lux in tenebris lucet (Jean, I, 5). Non seulement pour les bergers de jadis, mais pour tous les hommes de bon vouloir (Luc, II, 14), le mystère de l'Incarnation se révèle comme la lumière qui brille dans les ténèbres[17]. Ici-bas la mesure de notre foi sera toujours la mesure même de notre lumière, et cette lumière, pour ne pas s'éteindre, doit s'alimenter sans cesse de l'huile de la charité (Matth., XXV, 3), car la lumière divine elle-même, en son foyer trinitaire, n'est qu'un brasier d'amour éternel : *Deus caritas est* (Jean, IV, 16), *Deus lux est* (Jean, I, 5).

Le jour de la résurrection.

Cependant, lorsque, à propos de la semaine astrologique, les origines chrétiennes relèvent l'analogie qui existe entre le « jour du soleil » et le jour du dimanche, leur pensée ne s'arrête pas au mystère de l'Incarnation : elle se porte d'emblée et entièrement sur le mystère pascal. Le jour du soleil, le dimanche, c'est le jour où le Christ est ressuscité des morts, celui de la commémoration hebdomadaire du mystère de la résurrection.

A l'Incarnation le Christ-Soleil est à sa « naissance »[18],

17. *Praedicaverunt enim prophetae Christum : sed divinitatem Christi et in ipso Evangelio nec haeretici intelligunt : quanto minus Judaei, quamdiu velamen est super cor eorum* (S. AUGUSTIN, *Tract. in Joan.*, 48, 3).

18. La fête de Noël fut établie sous le pape Jules Ier (336-352). Le 25 décembre était alors la date du solstice d'hiver où Rome célébrait le *Natalis solis invicti*, l'anniversaire de la naissance du Soleil invincible. Voir S. JEAN CHRYSOSTOME, *P. G.*, 49, 351-362; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G.*, 46, 1129; S. GRÉGOIRE DE NAZ., *P. G.*, 36, 313; S. AUGUSTIN, *Sermo* 196. Parmi la littérature sur ce sujet, retenons un article de DOM JEAN LECLERCQ, *Aux origines du cycle de Noël* (dans *Ephemer. liturg.*, 1946, vol. 69, pp. 7-26, spécialement la page 9 ss.), et l'étude de BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, pp. 162 ss.). Saint JEAN CHRYSOSTOME, commentant le psaume CIX, dit que le Christ est né *avant* l'au-

à la Résurrection il atteint toute sa puissance[19] d'aurore.

Aurora lucis rutilat[20].

. . . . . .

L'aurore! C'est l'heure sidérale où le Christ est sorti du tombeau, où il a remporté la victoire pleine et éclatante sur la nuit du péché et de la mort.

Saint Jean raconte qu'il faisait encore sombre lorsque les saintes femmes se rendirent au tombeau de Jésus (Jean, xx, 1). Saint Luc dit également que c'était de grand matin, *valde diluculo* (Luc, xxiv, 1). Mais saint Marc, parlant lui aussi de l'heure matinale, ajoute cependant que le soleil venait de se lever, *orto jam sole* (Marc, xvi, 2). Or, c'est justement la péricope selon saint Marc que la Liturgie a retenue pour le grand jour de Pâques, comme si elle voulait souligner le synchronisme du soleil levant et du Seigneur ressuscitant. En effet, déjà aux laudes, c'est-à-dire à l'office qui correspond à l'heure de l'aurore, on chante comme antienne du *Benedictus*[21] : « Et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum *orto iam sole*, *alleluia!* »

Certes, la veille au soir, au commencement des saintes vigiles, à la bénédiction du cierge pascal, le diacre pouvait bien chanter : *O vere beata nox*; ô nuit vraiment bienheureuse! Car la nuit qui venait de tomber était celle dont il est écrit : *Nox sicut dies illuminabitur; la nuit sera illuminée comme le grand jour* (Ps. cxxxviii, 11). En effet, le Christ, remontant victorieux des enfers, allait éclairer cette nuit sainte et dissiper les ténèbres et l'ombre de la mort[22].

rore — avant de projeter sur la terre sa clarté de *Kyrios* (*In Ps.* cix, 7; *P. G.*, 55, 275).

19. « Crucem sanctam subiit, qui infernum confregit, *accinctus est potentia*, surrexit die tertia, alleluia » (Mémoire de la Croix, aux vêpres du temps pascal).

20. Hymne des laudes, au rite monastique, pour la fête de Pâques. Cette hymne est du V^e^ siècle.

21. Le cantique du *Benedictus* lui-même reçoit, à ce moment solennel des laudes de Pâques, tout son accomplissement prophétique : « Per viscera misericordiae Dei nostri in quibus *visitavit nos oriens ex alto : illuminare his qui in tenebris et in umbrae mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.* »

22. La Nativité, comme la Résurrection du Seigneur, tombe égale-

« Avant l'aurore, les saintes myrrhophores courent — comme à la recherche du jour — vers le Soleil qui précède le soleil[23]. » Elles trouvent le tombeau vide : le Soleil, le vrai Soleil, s'est déjà levé avec la splendeur silencieuse d'une aurore printanière[24]. C'est l'irruption de la plénitude d'un jour nouveau, d'un jour spirituel, dont l'aurore, pure et fraîche, n'est que l'image symbolique. *Haec dies quam fecit Dominus!* C'est le jour que le Seigneur a fait, c'est *le jour du Seigneur.*

Avec le mystère de la Résurrection, tout le mystère du Christ a atteint sa plénitude. La mort comme le péché sont terrassés, et la gloire divine transfigure l'humanité de l'Homme-Dieu : la lumière christique éclaire pour toujours l'humanité. *De plenitudine eius nos omnes accepimus.*

La Pâque hebdomadaire.

Le dimanche est la Pâque hebdomadaire[25] : il est pour la semaine ce que la fête de Pâques est pour l'année liturgique, c'est-à-dire un sommet qui domine et commande le reste du cycle temporal. Pâques est une *sollemnitas*,

ment dans la nuit (Luc, II, 8-9). Les mystères de la « Lumière du monde » sont étroitement liés au phénomène du soleil cosmique. La liturgie, soucieuse du symbolisme, célèbre aussi Noël et Pâques pendant la nuit. Ces fêtes nocturnes constituent la solennité proprement dite, car la nuit entre, pour sa part, dans le mystère lui-même. Il ne faut donc pas se laisser égarer par le mot de « vigile » quand, de nos jours, nous fêtons le samedi saint.

23. S. Romanus, *Canticum in Dominica Paschae*, 3 (Dom Pitra, *Analecta sacra*, I, p. 125).

24. C'était surtout le soleil levant que l'Orient païen adorait. Car le divin soleil se faisait particulièrement désirable quand il montait, clair et beau, après une nuit où la vie avait semblé s'arrêter.

25. D'après l'opinion générale, le dimanche est historiquement antérieur à la fête de Pâques. Il constitue la forme première sous laquelle on célébrait le retour périodique du mystère de la résurrection. L'Évangile de Pierre (écrit entre 90 et 120), produit d'un christianisme populaire, raconte la résurrection du Christ en parlant du dimanche comme les chrétiens du IV[e] siècle auraient parlé de Pâques : « Or, *dans la nuit où se lève le dimanche*, tandis que les soldats montaient la faction... » (Vaganay, p. 293). Le document le plus ancien qui parle explicitement d'un *anniversaire* du mystère pascal est l'*Epistola Apostolorum*, écrite au plus tôt entre 130 et 140 (cf. Dom Casel, *Art u. Sinn der ält. christl. Osterfeier*, dans le *Jb. f. Lw.*, 14, pp. 4-6).

une fête qui revient avec chaque cycle annuel. Le dimanche est plutôt une *perennitas*, une festivité qui se prolonge tout le long de l'année (*per annum*) en se renouvelant avec le rythme hebdomadaire. Selon la conception des anciens, ces retours cycliques réalisent une véritable continuité[26], semblable à la ligne courbe qui se ferme en circonférence et tourne sans cesse sur elle-même.

La fête de Pâques et les dimanches sont donc là pour nous baigner dès ici-bas dans la réalité supraterrestre du ciel, pour inaugurer, par la « sacramentalité » du temps, l'éternité bienheureuse. Que nous célébrions Pâques ou le dimanche, le contenu pascal est toujours identique dans sa plénitude. C'est pourquoi, depuis les origines, le dimanche jouit des mêmes privilèges que Pâques : on n'y jeûne pas et on y prie debout, dans l'attitude de la résurrection[27]. C'est toujours l'*anastasimos* qui est célébré comme si c'était le jour même où le Seigneur est ressuscité — *sicut dominica qua Dominus resurrexit*[28].

Nous avons vu comment déjà saint Jean se sert de l'expression « jour seigneurial » pour désigner le premier jour de la semaine. Nous avons vu aussi comment, dans la suite, on est arrivé à parler en christianisme du « jour du soleil ».

Mais ce dernier terme, malgré son symbolisme idéal, malgré sa refonte chrétienne, a gardé un certain relent de paganisme. Il reste profane. On ne s'y attache pas. Pour les Pères de l'Église surtout il reste suspect.

Le parallélisme que l'on s'est empressé d'en tirer va rapidement introduire une nouvelle appellation du dimanche, une appellation spécifiquement chrétienne,

26. *Solemnitas enim ab eo, quod solet in anno, nomen accepit : quomodo perennitas fluminis dicitur, quia non siccatur aestate, sed per totum annum fluit : ideo perenne, id est per annum ; sic et solemne, quod solet in anno celebrari* (S. Augustin, *Sermo* 267, *in die Pentecoste*, I).

27. *Die Dominica iciunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten gaudemus* (Tertullien, *De corona militis*, 3 (*P. L.*, 2, 79). Cf. S. Athanase, *Syntagma*, 2 (*P. G.*, 28, 840); S. Basile, *De Spiritu S.*, 66 (*P. G.*, 32, 192); S. Hilaire, *Prol. in L. Psalm.* xii (*P. L.*, 9, 240); Concile de Saragosse, en 380 (Kirch, *Enchir. font. hist. eccl. ant.*, n. 644.

28. S. Ambroise, *In Luc*, vii, 25 (*P. L.*, 15, 1773).

extrêmement riche et féconde. Avec une complaisance marquée, les Pères vont parler du « huitième jour ». Ils désignent par là le dimanche, mais, dans leur pensée, ce terme cristallise toute la plénitude de vie nouvelle que nous procure le Mystère pascal du Seigneur. Ils jugent qu'il est superflu de faire des distinctions et de préciser chaque fois de quoi ils parlent exactement; du mystère de la résurrection, de la fête de Pâques, de l'âge eschatologique ou du dimanche : tout cela, en effet, ne fait qu'un seul mystère pour eux et constitue la grande réalité mystique que nous approchons tous les dimanches.

Le premier jour.

D'après l'Hexaméron biblique, le premier jour[29] est bien celui où le Créateur transforma le chaos en cosmos, produisant d'abord la lumière comme principe de vie et d'ordre.

Dieu dit : « Que la lumière soit! » et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. Dieu appela la lumière « jour » et les ténèbres « nuit ». Et il y eut un soir, et il y eut un matin; ce fut un jour[30]. Ce fut le premier jour de la création, typiquement figuré par le premier jour de la semaine mosaïque[31]. On remarque aisément le parallélisme entre la lumière cosmique, inaugurant la création, et la

29. Le premier jour de la Genèse (1, 3-5) correspond, comme nous l'avons vu, au deuxième jour de la semaine planétaire (qui est le jour du soleil). Cette coïncidence semble au point de départ de la mystique du dimanche, fondée sur le premier et le huitième jour. En effet, ce n'est qu'au *quatrième* jour que le soleil a été placé au firmament pour régler le cours des jours et des saisons. Ce n'est donc pas d'après ce quatrième jour que le dimanche (premier jour) a pu être appelé « jour du soleil ». Or, le titre de « huitième jour » est le produit de deux idées conjuguées : celle du jour et celle du soleil (le jour étant conditionné par le lever du soleil). A chaque lever du soleil correspond un nouveau jour, et, conséquemment, à l'aurore christique correspond le jour du Seigneur, un jour éternel, éternel comme le soleil qui l'éclaire et le domine.

30. « Un jour », c'est-à-dire le premier. Mais les Pères ont soigneusement relevé ce *unus dies*, où ils ont vu une préfiguration du huitième jour, unique et éternel (S. Grégoire de Nysse, *Tract. in Ps. cap.* 5; *P. G.*, 44, 504; S. Basile, *De Spiritu S.*, 27, 66; *P. G.*, 32, 192).

31. Ex., xvi, 22 ss.; xx, 11; xxiii, 12; Deut., v, 13 ss.

lumière christique reconstituant les origines, car la rédemption est une création nouvelle :

Primo dierum omnium
Quo mundus exstat conditus,
Vel quo resurgens Conditor
Nos, morte victa liberat[32].
. . . . . .

C'est un premier jour que le Christ est ressuscité. Avec le dimanche, chaque semaine ramène donc un rappel de cet événement capital. Sans le moindre heurt une célébration hebdomadaire de la résurrection s'organise et culmine, dès le commencement, dans une liturgie spécifiquement chrétienne.

Comme le cycle hebdomadaire, ainsi le cycle annuel aura aussi son « mémorial » de la Pâque du Seigneur : ce sera vraiment *la* fête des chrétiens, le grand anniversaire du mystère sauveur : *Célébrons donc la fête* — ἑορτάζωμεν —, *non avec du vieux levain..., mais avec les azymes de la pureté et de la vérité*, écrit saint Paul aux Corinthiens (1, 5, 8).

Mais un grave problème va surgir dans le monde chrétien. Va-t-on s'attacher au souvenir de l'événement historique ou au contenu spirituel de cet anniversaire ? En d'autres termes, la fête de Pâques sera-t-elle avant tout l'anniversaire célébré jour pour jour, ou le mystère qui adapte sa réalité spirituelle au symbole[33] ? Si la date historique l'emporte, on doit abandonner — du moins en grande partie — le symbolisme du premier et du huitième jour, négliger le parallélisme du jour solaire et du jour où le Seigneur, à l'instar de l'aurore, a manifesté sa gloire de ressuscité.

Le dimanche est tellement associé au mystère de la résurrection qu'il fait partie de la notion même de Pâques, et la conscience chrétienne ne peut admettre qu'on célèbre la résurrection un autre jour que le diman-

32. Hymne monastique des matines du dimanche.

33. Pour la question de la date de Pâques, voir Dom Casel, *Art u. Sinn der ält. christl. Osterfeier* (dans le *Jb. f. Lw.*, 14, pp. 6 ss.).

che[34]. L'événement purement historique est donc dépassé et spiritualisé; il est élevé sur un plan transcendant. Pour la date de Pâques on ne retiendra pas le jour de l'anniversaire historique, mais on choisira le dimanche de la pleine lune du printemps[35].

Si, dans la controverse au sujet de la date de Pâques, l'idée du premier jour l'emporte sur l'anniversaire chronologique, c'est que, pour le christianisme, Pâques signifie infiniment plus qu'un souvenir. La résurrection de Jésus est transcendante au possible. Elle affecte réellement et profondément la personne du Christ, ce Christ qui est désormais le *Kyrios*, c'est-à-dire le Seigneur puissant et glorieux, régnant sur la vie. Il n'est pas un simple ressuscité, comme Lazare ou le jeune homme de Naïm. Il est la résurrection même : *Ego sum resurrectio et vita* (Jean, XI, 25). Voilà le facteur décisif qui crée tout le dynamisme intrinsèque du mystère pascal! Pâques, c'est tout un bouleversement *in melius*, une « révolution » incomparable : la création, malgré son péché, entre dans sa phase définitive de la glorification de Dieu : *Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra*, s'écrie saint Ambroise, dans une leçon que nous lisons au Bréviaire, au temps pascal[36].

Le huitième jour.

La typologie du premier jour de la semaine a donc exercé une influence décisive sur la fixation du jour de la Pâque chrétienne. Toutefois, jamais n'a pu s'implanter la coutume d'appeler le dimanche simplement « le premier jour ».

L'antique Église eut sa terminologie propre, et chaque mot technique en christianisme reçut un sens net et pré-

34. Rappelons-nous seulement comment le populaire Évangile de Pierre place la résurrection « dans la nuit où se lève le dimanche ».

35. Pour les Pères, le monde a été créé à l'état de printemps. Le nouveau monde, dont la résurrection du Christ est le principe, sera, lui aussi, comme un éternel printemps.

36. S. Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri*, II. *De fide Resurr.*, 102 (au Brév. monast., 8e leçon du Ve dimanche après Pâques).

cis. Ainsi, nous l'avons vu, le « jour du Seigneur » avait une signification traditionnelle bien définie à laquelle les chrétiens n'ont pas touché. On ne voulut pas employer cette même dénomination — en apparence bien appropriée — pour désigner le dimanche. On adopta un terme nouveau : *dies dominica.*

Le « premier jour » court une aventure semblable. L'attention de l'Église est fortement saisie par les divers parallélismes : premier jour et jour du soleil, création de la lumière et résurrection du Christ, lumière du monde. Une inépuisable richesse de symbolisme envahit soudainement la pensée chrétienne. Mais, sous le vêtement de ce symbolisme, va se révéler la prodigieuse harmonie du mystère de la rédemption. Certes, dans leurs visions pneumatiques, les Pères de l'Église aperçoivent bien la distance qui sépare l'image cosmique de la réalité surnaturelle. Mais ils restent profondément émus par ces analogies qui s'imposent tout simplement et rapprochent le fait du Christ de l'œuvre créatrice du premier jour. C'est précisément en mesurant l'infinie distance qui tient écartées les deux parallèles, celle de l'image et celle de la réalité, que les Pères aiment à souligner la transcendance de la *novitas vitae.*

Par l'aurore du Christ, tout le plan temporel est transposé sous l'emprise d'un ordre divin. Le nouveau « premier jour » n'est pas autre chose qu'un recommencement providentiel et rédempteur, si bien qu'il faudrait plutôt parler d'un parachèvement du premier ordre des choses.

Voilà pourquoi l'appellation de « premier jour » ne convient pas au dimanche. Elle reste, malgré son symbolisme, très inadéquate. Si, toutefois, on veut conserver le symbolisme de l'analogie, il faut le couler dans une expression *ad hoc*, une expression que le génie des Pères ne tarde pas à créer. Voici, de fait, que, dès le début du second siècle, la *Lettre de Barnabé* nous parle du *Huitième jour*[37], titre qui s'applique techniquement au dimanche :

Dieu dit aux Juifs : *Je ne supporte pas vos néoménies ni vos*

37. A première vue, cette expression peut paraître paradoxale. Pourtant, ne sommes-nous pas habitués à parler de « huit jours » pour dési-

sabbats. Remarquez bien ce qu'il veut dire par là : Ce ne sont pas les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait moi-même et par lequel, mettant fin à toutes choses, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un monde nouveau. C'est pourquoi nous célébrons avec joie le « huitième jour » en lequel Jésus est ressuscité des morts[38], pour monter ensuite au ciel, après s'être manifesté[39].

Et saint Justin le Martyr atteste, vers 150, que ce huitième jour est bien le premier de la semaine :

Par Isaïe, Dieu dit à Jérusalem : *Lors du déluge, au temps de Noé, je t'ai sauvée* (Is., LIV, 8). Or, ce que disait Dieu, c'est qu'au déluge s'opéra le mystère du salut des hommes. Le juste Noé avec les autres hommes sauvés du déluge, c'est-à-dire sa femme, ses trois fils et les femmes de ses trois fils, formaient le nombre de huit et offraient le symbole du huitième jour, auquel notre Christ apparut ressuscité des morts, et qui se trouve implicitement toujours le premier... Car le premier jour, tout en étant le premier de tous les jours, en le comptant à nouveau après tous les jours du cycle hebdomadaire, est appelé le huitième, sans pour cela cesser d'être le premier[40].

Vers l'année 200, Tertullien blâme les chrétiens qui se mêlent aux païens pour partager leurs fêtes, et, ce faisant, il met en lumière la Pâque hebdomadaire du huitième jour :

Les païens sont à coup sûr plus fidèles à leur croyance, car ils ne cherchent nullement à prendre part aux solennités des chrétiens. Ils ne célébreraient pas avec nous ni le jour seigneurial ni

gner une semaine de sept jours ? Nous disons : « Dans huit jours », pour dire : « Dans une semaine. » N'y a-t-il pas, dans cette manière de parler, la trace d'une ancienne coutume d'appeler précisément le dimanche « le huitième jour » ?

38. Nous l'avons déjà dit, le huitième jour; tout en visant le dimanche, se rapporte à la plénitude pascale. Car « le dimanche est vraiment le symbole de la vie nouvelle » (D. CASEL, *Art. u. Sinn der ält. chr. Osterf.*, p. 56). C'est si vrai que les Pères, convaincus de la « sacramentalité » du dimanche, ne songent même pas à le distinguer du mystère lui-même.

39. Lettre de BARNABÉ, XV, 8-9 (*P. G.*, 2, 769 ss.). Pour le Pseudo-Barnabé, le huitième jour que nous célébrons est un prélèvement du monde futur, conformément à la « sacramentalité » dont nous avons parlé dans la note précédente et qui nous met en relation directe avec le *Dies Domini*.

40. S. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, 138, 1, et 41, 4.

la Quinquagésime pascale — si, toutefois, ils les connaissaient. Car ils ne voudraient pas qu'on les prenne pour des chrétiens. Mais nous, nous ne craignons pas d'être appelés païens. Pour te délasser physiquement, tu as plus de jours que n'en a le païen, car celui-ci n'a que des jours anniversaires, toi, tu n'as pas seulement l'anniversaire de la fête, mais aussi chaque huitième jour. D'ailleurs, passe en revue les fêtes du paganisme, compte-les : ensemble elles n'atteignent même pas le nombre de l'unique Quinquagésime (pascale) [41].

Ce choix de quelques documents antiques suffit pour nous servir d'introduction au très riche contenu de l'idée du huitième jour. Nous remarquons, tout de suite, une chose : le huitième jour est en corrélation évidente avec l'Ancien Testament et y trouve ses prototypes, le sabbat, le déluge, la circoncision et d'autres. C'est par sa référence aux institutions antiques de la Bible que le nombre huit prend toute sa signification chrétienne.

Dans la nouvelle Alliance, « le huitième jour » a pris la place et la dignité du vieux sabbat abrogé. D'après l'épître de Barnabé [42], le huitième jour est le véritable sabbat, préfiguré par le sabbat mosaïque : « le huitième jour, c'est le sabbat que le Seigneur a fait lui-même » [43], *haec dies quam fecit Dominus*! Pour Théophile d'Alexandrie [44], le dimanche est le huitième jour parce qu'il l'emporte sur le septième qui est le sabbat des Juifs.

Dans une vision idéale, le prophète Ezéchiel [45] décrit le sabbat messianique sous les images d'un culte parfait, dans un sanctuaire parfait édifié dans une terre parfaite. Sans distinguer nettement les plans successifs, le prophète mêle les perspectives eschatologiques à celles du retour de la captivité babylonienne. Il est cependant bien intéressant de voir que déjà le huitième jour y est con-

41. Tertullien, *Lib. de idololatria*, 14 (*P. L.*, 1, 682). Pour Tertullien comme pour les auteurs des premiers siècles, la *pentecostè* (*quinquagésime*) comprend toute la durée festive du temps pascal. Voir Tertullien lui-même, dans le *De Baptismo*, 19 (*P. L.*, 1, 1222); S. Hilaire, *Prol. in L. Ps.* xii : S. Athanase, Ep. III, 6 (*P. G.*, 26, 1376).

42. xv, 8 (*P. G.*, 2, 772, et H. Hemmer, *Les Pères Apostoliques*, I-II, pp. 86-87).

43. L'idée du dimanche et celle de Pâques se compénètrent ici dans la pensée de l'auteur.

44. Théophile d'Alexandrie, *Edit sur le jeûne* (*P. G.*, 65, 33).

45. Ezéchiel, chap. xl à xlviii.

sidéré comme inaugural de l'Alliance nouvelle et éternelle. Une purification préalable s'achève avec les sept premiers jours — symbole de l'Alliance ancienne préparant l'humanité au don du salut. Avec le huitième jour commence la véritable liturgie dont Dieu se plaît à agréer les sacrifices[46].

Cette vieille prophétie contient par anticipation toute la pensée fondamentale de l'épître de Barnabé : rejet divin du sabbat ancien et complaisance divine dans le sabbat nouveau, ce sabbat que Dieu lui-même a créé, mettant un terme à l'ordre ancien et ouvrant le huitième jour, c'est-à-dire la plénitude des temps : *in octavo numero resurrectionis est plenitudo*[47].

Le rejet du sabbat n'est qu'une conséquence de la caducité de l'Alliance charnelle qui a été essentiellement préfigurative. Le sabbat, en tant que septième jour, achève la circonscription de la création présente. Les sept jours, nonobstant la perfection de leur cycle, ne dépassent pas la limite des dimensions cosmiques. Ils ne constituent qu'un ordre fini, imparfait[48]. Le culte sabbatique porte donc aussi le sceau du temporel[49]. Il n'est pas vraiment spirituel, et il est incapable de former les adorateurs en esprit et en vérité tels que le Père les cherche (Jean, IV, 23 ss.), tels que l'humanité en tant que création raisonnable est appelée à les offrir à Dieu[50]. De même que l'Alliance ancienne n'a été que le prototype

46. « Pendant sept jours, on fera la propitiation de l'autel, on le purifiera et on le consacrera. *On achèvera les sept jours : le huitième jour et dorénavant, les prêtres offriront sur l'autel vos holocaustes et vos sacrifices pacifiques*, et je vous serai favorable, oracle du Seigneur » (Ez., XLIII, 26 ss.).

47. S. Ambroise, *In Lucam*, VII, 173 (*P. L.*, XV, 1745).

48. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, 14 (*P. G.*, 9, 161); S. Grégoire de Nysse, *Tract. in Ps.* V (*P. G.*, 44, 504); *De Oct.* (*P. G.*, 44, 608); Didyme d'Alex., *Expos. in Ps.*, *Ps.* VI, 1 (*P. G.*, 39, 1176). Les Pères occidentaux recherchent volontiers les synthèses. Ceux de l'Orient, par contre, insistent davantage sur les antithèses. C'est ainsi que saint Grégoire de Nysse (*loc. cit.*) voit dans l'œuvre des sept jours une impureté inhérente à la nature, et la fugacité du temps lui paraît incompatible avec la vraie perfection. Le huitième jour apporte et la pureté et la stabilité dans l'ordre.

49. S. Hilaire, *In Ps.* CXVIII, *prol.*, 4 (*P. L.*, 9, 503); S. Augustin, *Sermo* 9, 3; *Tract. in Joan.*, III, 19.

50. ... *rationabile obsequium*... (Rom., XII, 1), ou, d'après le canon de la messe, *oblatio rationabilis*.

de la nouvelle, ainsi le sabbat n'a été qu'une image et une ombre des réalités nouvelles et célestes (Col., II, 17; Hébr., VIII, 5)[51]; en effet, il avait été institué d'après l'archétype divinement entrevu par Moïse à qui Dieu avait dit : *Inspice, et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est* (Ex., XXV, 40).

Le huitième jour apporte donc au monde le don d'une liturgie parfaite et vraiment divine — *de tuis donis ac datis* —, c'est-à-dire le don de la Pâque du Christ. *Judaei dederunt partes septem, credentes sabbato, sed non dederunt octo, resurrectionem diei dominicae denegantes*, dit saint Jérôme en expliquant le verset 2 du chapitre XI de l'Ecclésiaste[52].

Ce n'est pas que le huitième jour soit un nouveau sabbat, une simple transposition du jour cultuel[53]. C'est tout son contenu qui, d'après Théophile d'Alexandrie, dépasse celui du sabbat. Certes, le sabbat n'a été qu'une image de la réalité future, accomplie au huitième jour. Mais ce huitième jour a réalisé en même temps tout ce qui a été préfiguré par l'hexaméron. Il accomplit vraiment tout ce que les sept jours de la Genèse avaient esquissé. Il est une plénitude, *la plénitude des temps* (Gal., IV, 4) qui s'épanouit sous le Christ-Soleil. Et, de même que l'œuvre des six jours eut son couronnement dans le repos cultuel, dans la liturgie du sabbat, ainsi l'œuvre rédemptrice se termine au repos de la béatitude divine, dans une liturgie céleste qui, au huitième jour, jour ultime et sans déclin, restaure et consomme toutes choses dans le Christ Seigneur (Col., II, 16)[54].

Pour souligner cette plénitude et cette transcendance du huitième jour, les Pères parlent du *sabbat des sabbats* « que les Apôtres ont célébré »[55]. Saint Hilaire semble

51. S. Augustin, *Epist. ad Inquis. Januarii*, XIII, 23 (*P. L.*, 33, 215).

52. *P. L.*, 23, 1101. Cette interprétation de saint Jérôme est fréquente chez les Pères, pour ne pas dire habituelle.

53. Toutefois, certains auteurs anciens, saint Augustin en particulier, retiennent le nombre sept comme symbole du repos parfait ou du repos sépulcral du Christ et des chrétiens (par exemple dans la *Cité de Dieu*, livre XXII, XXX, 4-5).

54. Grégoire de Nysse, *Tract. in Ps.* V (*P. G.*, 44, 504 ss.).

55. Origène (Pseudo-Hippolyte), *In Psalm.*, 4 (*P. G.*, 10, 713); S. Hilaire, *Prol. in L. Ps.*, 12 (*P. L.*, 9, 240); S. Augustin, *Ep. ad Inquis. Jan.*, 16, 29.

avoir été le premier à s'arrêter sur cette mystique du nombre qui, partant de la semaine de semaines, aboutit à une idée plus large encore du huitième jour. A compter sept semaines pleines — le septuple de sept — on atteint le chiffre de quarante-neuf. La nouvelle semaine qui commence arrive, dès son premier jour, au nombre de cinquante. Or, cinquante est le symbole de la plénitude évangélique et signifie, sur le plan cultuel, « la consommation des sabbats »[56]. Cette nouvelle semaine ne peut avoir qu'un seul jour, qui reste éternellement le même, le cinquantième par rapport aux jours anciens, et le huitième par rapport à la dernière semaine et au dernier sabbat de l'Ancienne Alliance.

Voilà donc *le mystère de la pentecôte*, voilà également, pour saint Hilaire (*loc. cit.*), le mystère du dimanche : *nos in octavo die, quae et ipsa prima est, perfecti sabbati festivitate laetemur.* Le jour de la résurrection, ajouté à la semaine juive, fait une *octave*, c'est-à-dire l'*ogdoade* des Pères grecs, qui constitue « un sabbat de plénitude chrétienne ». Le Christ n'a-t-il pas dit que le Fils de l'homme était le Maître du Sabbat ? qu'il était plus grand que le sabbat et le Temple lui-même ? (Matth., XII, 7-8.)

Le jour du repos.

Naturellement, la question du repos sabbatique se pose maintenant à propos du huitième jour. Le repos du sabbat était tenu en grande sainteté : il figurait le repos même de Dieu. Si le huitième jour, le dimanche, contient, par éminence et dans une dimension nouvelle, le septième jour, que devient alors le repos sacré ?

Très tôt, en effet, l'idée de repos sacré s'associe intimement au vocable du « huitième jour ». Clément d'Alexandrie, Origène et saint Cyprien en parlent déjà.

56. $7 \times 7 = 49$.
$49 + 1 = 50$ (Pentecôte).
La « Pentecôte », c'est l'achèvement du christianisme, c'est la plénitude quinquagésimale contenant, d'après la mystique des nombres, la purification parfaite (40) et la récompense parfaite (10, le denier est le salaire de l'ouvrier évangélique). S. AUGUSTIN, *Sermo* 259 (*P. L.*, 38, 1198).

Puisque le huitième jour, le jour de la résurrection, commence le siècle futur et définitif, il doit comporter un repos céleste et sans mélange. Puisqu'il consomme toutes choses en les récapitulant dans le Christ et en les amenant à un état bienheureux d'immutabilité divine, il est naturel qu'en cette stabilité se révèle le véritable repos figuré par le sabbat.

Toutefois, il faut se garder d'introduire ici, dans le domaine supraterrestre, notre notion d'un repos charnel et matériel. Déjà le repos ancien du sabbat était d'ordre cultuel et constituait « un signe de l'Alliance avec Dieu ». En effet : *Ne manquez pas d'observer mes sabbats; car c'est là, entre moi et vous, un signe pour toutes vos générations, pour que vous sachiez que c'est moi, Yahweh, qui vous sanctifie... Le septième jour sera un jour de repos parfait, consacré au Seigneur* (Ex., XXXI, 13-15)[57].

Le repos de l'homme est une nécessité que lui impose l'épuisement des énergies physiques. L'homme qui se repose songe à reprendre et à poursuivre un labeur dont dépend son existence terrestre. Le repos sacré, par contre, est fondé sur un achèvement et une pleine possession, voire sur une jouissance, car il est une image du repos de Dieu. En effet, le repos de Dieu est un repos souverain, une plénitude de vie et de béatitude. Il n'a rien de cette suspension d'activité qui caractérise le repos humain. Dieu, jouissant de son œuvre, reste parfaitement actif en son repos. Car « Dieu est bon, et s'il cessait de faire le bien il cesserait d'être », dit Clément d'Alexandrie[58].

Dieu *se reposa* après l'œuvre des six jours. Cela veut dire que son œuvre *ad extra* avait atteint le stade d'une parfaite conformité avec la volonté créatrice, et reflétait l'unité divine en laquelle se réalise le repos de la paix. Le sabbat, par son repos cultuel, devait sceller, toujours

57. « Je leur ai donné mes sabbats comme signe de l'alliance entre eux et moi, afin qu'ils sussent que c'est moi, le Seigneur, qui les sanctifie » (Ez., XX, 12).

58. *Stromata*, VI, 16 (*P. G.*, 9, 369). Cf. S. JEAN CHRYS., *De Christi divinitate* (*P. G.*, 48, 809); S. AMBROISE, *In Luc.*, VII, 173 (*P. L.*, 15, 1745).

à nouveau, l'Alliance qui, elle aussi, était expression de la volonté et de la paix de Dieu.

Si tu t'abstiens de fouler aux pieds le sabbat, en faisant ta volonté en mon saint jour, et que tu appelles le sabbat tes délices, vénérable le saint jour de Yahweh, et que tu honores ce jour en ne poursuivant pas tes voies, en ne te livrant pas à tes affaires et à de vains discours : alors tu trouveras tes délices en Yahweh (Is., LVIII, 13).

Toutefois, ce repos sabbatique, si saint qu'il fût, n'avait qu'une valeur typique. Il préfigurait l'ordre nouveau et éternel qui devait résulter de l'accomplissement suprême de la volonté divine dans le Christ comme Chef de toute l'humanité. En effet, c'est dans cet accomplissement plénier et sans retour que Dieu trouve sa gloire et l'homme le repos en la ressemblance divine. *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.*

Avec le sabbat des sabbats aura lieu, dans l'*ogdoade*, le commencement du véritable repos[59]. Clément d'Alexandrie voit dans ce repos sabbatique de la fin des temps la réalité spirituelle et mystique précontenue dans le sabbatisme ancien. Car, de même que le premier jour a été le principe de l'ordre temporel, ainsi le huitième jour contient le principe de l'éternité. Grâce à l'Esprit de Dieu qui vivifie et éclaire ce jour seigneurial, nous pouvons dès cette vie atteindre l'*apathie* mystique comme une prégustation du repos définitif[60].

Mais citons encore un beau texte de saint Augustin[61] :

Haec tamen septima (aetas) erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine! Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis.

Cette dernière phrase de saint Augustin nous montre

59. S. BASILE, *In Psalm.* IV (*P. G.*, 10, 713).
60. *Stromata*, V, 14 (*P. G.*, 9, 161), et VI, 16 (*ibid.*, 364).
61. *De Civ. Dei*, XXII, XXX, 5 (*P. L.*, 41, 804).

le repos de l'*ogdoade* comme identique avec le royaume des cieux. Le royaume c'est l'assemblée, l'*ecclesia*, sainte et royale qui jouit de son *bonum commune*[62]. Car le royaume est semblable aux vierges sages (Matth., XXV, 1), aux ouvriers qui ont peiné (Matth., XX, 1), aux invités de noce (Matth., XXII, 2). Certes, il y a également la maison du Père, la salle des convives (Luc, XIV, 23, et Matth., XXII, 10), mais « le ciel a été créé pour l'Église, et non l'Église pour le ciel[63] ».

Toutefois, la gnose chrétienne se plaît à parler de l'*ogdoade* locale, du ciel qui correspond au huitième jour. En effet, il y a une Terre promise où brille le Soleil christique, il existe un séjour d'incorruptibilité et de paix où les hommes spiritualisés retrouvent le paradis perdu et jouiront éternellement, après la consommation de toutes choses, dans le Kyrios.

Clément d'Alexandrie[64] dit, par exemple, que par le septénaire sacré de l'ascèse chrétienne le gnostique se hâte « vers le séjour seigneurial ». Ce séjour n'est pas autre que celui qu'occupe l'humanité glorieuse du Christ depuis le moment de l'ascension. « C'est le séjour seigneurial des pneumatiques, le lieu du repos (ἀνάπαυσις) dans l'*ogdoade* »; et ce séjour, qui à la consommation réunira tous pour le banquet nuptial, porte le nom même du dimanche : ἡ κυριακή[65].

Ce séjour seigneurial, qui fait l'objet des aspirations de Clément et des gnostiques chrétiens, est, sous une autre image, la Jérusalem nouvelle, construction merveilleuse du huitième jour :

Jérusalem a été rebâtie après soixante-dix ans de captivité. Par

62. Le « bien commun » de la société ecclésiale est Dieu lui-même. Le banquet eucharistique groupe, dès ici-bas, l'Église en la faisant communier à ce Bien suprême et unique. Cf. S. AUGUSTIN, *Sermo* 33 (*in Ps.* CXLIII).

63. S. JEAN CHRYS., *Serm. av. le dép. pour l'exil*, 2 (*P. G.*, 52, 429).

64. *Stromata*, VII, 10 (*P. G.*, 9, 482).

65. *Excerpta* 63 et 80 (*P. G.*, 9, 689 et 196). Clément ne fait ici que rapporter les idées du Valentinien Théodote. Pour l'ogdoade locale, Cf. aussi CLÉMENT D'ALEX., *Eglogues* 56 (*P. G.*, 9, 724 ss.). *L'Épître* de BARNABÉ parle déjà du Temple élevé, selon Daniel (IX, 24 ss.), après la fin de l'hebdomade (16, *P. G.*, 2, 774), et expose, dans la *Via lucis* (19), comment il faut faire pour atteindre ce lieu.

ces soixante-dix ans, nombre multiple de sept, Jérémie a désigné la durée du temps présent, partagé, comme vous le savez, en périodes de sept jours, qui vont et reviennent toujours les mêmes. Jérémie, ayant prédit que Jérusalem serait rebâtie au bout de soixante-dix années, la prophétie s'est accomplie pour devenir le prototype de l'avenir. Par là, en effet, nous sommes avertis qu'après le temps qui s'écoule en semaines, cette Ville céleste nous sera donnée pour l'éternité. L'éternité ne formera plus qu'un seul et même jour. Ainsi, dans cette demeure il n'y aura point de temps fugace, car celui qui l'habite sera immuable. Les Prophètes, lorsqu'ils contemplaient en esprit Jérusalem, voyaient la cité du ciel et parlaient de la cité des Juifs. Mais ce qu'ils disaient de la Jérusalem terrestre s'appliquait vraiment à la Jérusalem céleste, et les événements qui s'accomplissaient selon le temps, selon le cours matériel des choses et sous l'action des hommes, étaient en réalité les symboles des choses à venir. L'Esprit de Dieu, en mettant dans nos cœurs l'amour de la cité nouvelle, nous exhorte fortement à soupirer vers elle, à gémir dans notre exil, à désirer ardemment d'y parvenir. Aimons-la : l'aimer, c'est déjà marcher vers elle [66].

*
* *

Aimer l'*ogdoade* et marcher vers elle, qu'est-ce si ce n'est célébrer vraiment le dimanche ? Qu'est-ce, si ce n'est se hâter pour vivre sous le soleil bienfaisant du huitième jour ? *Festina ad solem, ut te defendat ab umbrae huius frigore* [67].

Mais notre soleil est un soleil rédempteur : non seulement il nous permet de nous réfugier sous sa paix radieuse, mais il descend encore sans cesse du ciel « pour éclairer tout homme venant en ce monde ». Il est important de remarquer combien les Pères insistent sur le fait que le dimanche n'est pas seulement le jour de la résurrection du Christ, mais aussi celui de ses apparitions. C'est vraiment une aurore qui ne peut se lever sans faire naître le jour, sans communiquer sa lumière et sa chaleur. Le dimanche est donc, comme Pâques, une théophanie. Chaque dimanche le Christ apparaît de nouveau à l'Église, *in mysterio*, et l'associe à sa vie de résurrec-

66. S. Augustin, *In Ps.* cxlvii, 5 (*P. L.*, 37, 1917-1918).
67. S. Ambroise, *In Psalm.* cxviii, 5, 35 (*P. L.*, 15, 1263).

tion. Chaque dimanche le Christ visitera ainsi son Église jusqu'à ce que vienne le dimanche de la Parousie sans fin. Voilà, en effet, une des grandes raisons pour lesquelles nous célébrons et acclamons le dimanche : il est un commencement de la venue du Seigneur, une esquisse mystérique du « jour du Seigneur ».

En ce jour-là qui inaugurera la phase définitive du huitième jour, tout le corps mystique du Seigneur ressuscitera spirituellement et corporellement. Ce sera la Pâque de l'Église, et le Christ ressuscitera encore comme en son propre corps, *tamquam suo resurget in corpore*, dit saint Ambroise[68]. Mais la Pâque du Christ constitue déjà les prémices de l'*Ecclesia resurgentium* (S. Ambroise, *loc. cit.*). Car tout le Corps mystique ressent quelque chose de la résurrection de sa tête. C'est pourquoi dès maintenant l'Église peut célébrer le dimanche de son Seigneur comme son propre jour seigneurial. En effet, par le Christ elle est ressuscitée du péché et vit pour Dieu. Elle vit sous le grand jour spirituel du Christ, *dies est quibus adest Christus*[69]. « Celui qui, en cet éternel Aujourd'hui, ressuscite des morts, c'est lui qui me renouvelle, moi aussi, par son Esprit[70]. » C'est lui qui m'introduit dans son jour seigneurial et fait de moi un *dominicus homo*, un seigneur (*Retr.*, I, 19, 8).

La célébration dominicale.

Célébrer le dimanche, observer le huitième jour, c'est tout simplement vivre la royauté chrétienne sous l'irradiation du Soleil christique. C'est actualiser la liberté à laquelle nous sommes appelés par l'Évangile. Par l'adhésion cordiale au Seigneur nous devenons un seul esprit avec lui, avec lui nous sortons des jours serviles pour accomplir le sabbatisme parfait et éternel[71]. Nous réalisons le repos seigneurial signifié par le sabbat ancien :

68. S. Ambroise, *In Lucam*, VII, 26 (*P. L.*, 15, 1773).
69. S. Ambroise, *In Psalm.* CXVIII, 7, 33 (*P. L.*, 15, 1292).
70. S. Grégoire de Naz., *In Pascha Or.*, 1, 2 (*P. G.*, 35, 396).
71. S. Jérôme, *In Isaiam*, XV, 56 (*P. L.*, 24, 539).

un repos spirituel qui est le fruit de l'accomplissement des œuvres de la grâce : *otium legis, opus gratiae*[72]. Car « nous avons reçu le dimanche pour nous libérer du péché et du vice », dit saint Jean Chrysostome[73].

Chaque dimanche nous invite à concentrer nos cœurs et nos esprits sur le dépôt de la création nouvelle en nous, en sorte que le juge éternel puisse à toute heure reconnaître en nous son œuvre du jour rédempteur[74]. Chaque dimanche nous rappelle que nous vivons au huitième jour et que nous ne sommes plus de ce monde : *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens : quae sursum sunt sapite, non quae super terram* (Col., III, 1-2). Nous vivons au huitième jour, au jour de la circoncision mystique[75]. Car dans le Christ nous avons été circoncis du péché pour vivre conformément à la loi nouvelle de la charité. Chaque dimanche nous devons renouveler en nous l'ardeur de l'*agapè* céleste, attiser le feu de l'Esprit d'unité. Voilà pourquoi nous sommes conviés au repas seigneurial, au repas qui nous a été offert le jour de notre incorporation au Christ. « Ce repas est, en vérité, un repas d'union fraternelle, car tous y ont part comme au Seigneur lui-même. S'abstenir de ce repas, c'est se séparer du Seigneur lui-même : le repas dominical est celui que nous prenons en commun avec le Seigneur et avec les frères[76]. » Il est le symbole efficace de l'unité sainte que le Christ restaure et parachève au huitième jour. Saint Augustin dit que c'est

72. S. Ambroise, *In Lucam*, V, 29 (*P. L.*, 15, 1644).

73. S. Jean Chrys., *De Lazaro*, I, 7 (*P. G.*, 48, 972).

74. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, 20 (*P. G.*, 26, 873).

75. « Le monde entier était souillé et incirconcis avant que vînt le huitième jour du Seigneur Jésus-Christ. Mais lorsque vint ce huitième jour, celui de la résurrection du Christ, aussitôt nous fûmes tous purifiés dans sa circoncision » (Origène, *In Ps.* CXVIII; *P. G.*, 12, 1588).

« Ce qui au huitième jour a été observé par la circoncision charnelle des juifs, était la préfiguration du sacrement tel qu'il préexistait dans l'ombre et dans l'image. Mais, avec le Christ, ce sacrement a reçu sa substance véritable. Car ce huitième jour, ce jour qui suit le sabbat, était en réalité le jour à venir où le Seigneur ressuscité devait nous vivifier et nous donner la circoncision spirituelle » (S. Cyprien, *Ep.* 64).

« C'est nous qui somme les vrais circoncis, nous qui rendons à Dieu un culte en Esprit, qui nous glorifions en Jésus-Christ et ne mettons pas notre confiance en la chair » (Phil., III, 3).

76. S. Jean Chrys., *In Ep. I ad Cor., hom.* 27 (*P. G.*, 61, 227 ss.).

précisément l'union de tous qui réalisera ce jour : *ipsa omnium unitas unus est dies.*

La synaxe dominicale est une anticipation du banquet nuptial du royaume des cieux (Matth., XXII, 11). C'est une prégustation des joies de l'union céleste. Car le dimanche est tellement la fête de la béatitude spirituelle que saint Hilaire y voit une raison décisive pour ne pas jeûner et pour ne pas prier à genoux — *ne festivitatem spiritualis beatitudinis impediret*[77].

Le mystère eucharistique, en effet, est un truchement que l'amour du Christ a inventé pour adoucir l'attente de son Épousée, jusqu'à ce que vienne la grande parousie des noces éternelles — *donec veniat.*

Dès ici-bas l'Église entre donc dans les joies du huitième jour. « Réjouis-toi, sainte Église, Épouse du Christ! Par la résurrection de ton Époux tu es ressuscitée toi aussi,... et tes pieds écrasent la mort[78]. » *Spe gaudentes*, dit saint Paul (Rom., XII, 12). Et saint Augustin, commentant cet endroit, s'écrie : « Nova ergo vita in fide *nunc inchoatur et spe geritur*[79]. » L'Église jouit véritablement de son Seigneur. Si elle a la force de porter la croix et de veiller sans que sa lampe s'éteigne, nul doute, c'est qu'elle s'appuie sur son Époux glorieux. La vie de l'Église ne s'expliquerait pas sans cette présence mystérieuse du Christ, sans l'Esprit Consolateur (Jean, XIV, 18 ss.). Déjà sur terre l'Église est seigneuriale, elle est l'Épouse du *Kyrios*, c'est-à-dire la *Kyria* (II Jean, 1) et la *Domina Gentium* (Lam., I, 1).

***

« Le dimanche n'est donc pas le jour de tout le monde, mais uniquement de ceux qui sont morts au péché et vivent pour Dieu[80]. » Saint Augustin invite le Juif à devenir chrétien pour comprendre le mystère du sabbat véritable[81].

77. S. Hilaire, *Prol. in L. Ps.*, XII (*P. L.*, 9, 240).
78. S. Astere d'Am., *Hom.* 19 (*P. G.*, 40, 433).
79. S. Augustin, *Ad inquis. Januar.*, 14, 26.
80. S. Athanase, *De sabb. et circum.*, 5 (*P. G.*, 28, 140).
81. Mai, 128, 1-2.

« A la nouvelle créature, il est dit de ne pas observer le sabbat, car elle doit se souvenir sans cesse que la vie nouvelle a commencé au jour seigneurial; elle doit apprendre en même temps que la grâce de ce jour du dimanche est une grâce qui ne finira jamais [82]. »

« Mais vous dites : que contient le dimanche ? Voici : le sabbat, ce jour seigneurial préfiguratif, était sanctifiant. Mais le nouveau dimanche est vraiment le *natale* du salut éternel. Celui-là tenait du repos sépulcral, mais celui-ci, notre dimanche, est vraiment l'avènement de la nouvelle création, l'irruption de la vie d'en haut [83]. »

Jean Hild, O. S. B.

82. S. Athanase, *De sabb. et circum.*, 1 (*P. G.*, 28, 133).
83. S. Grégoire de Naz., *De nov. Dom.*, 5 (*P. G.*, 36, 612).

LE SABBAT JUDAIQUE, PREFIGURATION DU DIMANCHE

« ... Dieu eut achevé, le septième jour, son œuvre qu'il avait faite, et il se reposa le septième jour de toute l'œuvre dont il était l'auteur. Et Dieu bénit le septième jour, et le sanctifia, parce que, en ce jour-là, il s'était reposé de toute l'œuvre qu'il avait créée. » Ces deux versets des débuts de la Genèse[1] situent aux origines du monde l'institution du repos sabbatique. Ils le justifient et l'auréolent par l'exemple divin, couronnement de l'œuvre créatrice. Cette justification n'est pas seulement rétrospective. Elle est aussi tardive[2]. Elle est de plus imaginée, élément de catéchèse destiné à inculquer une doctrine plutôt qu'à décrire des faits réels. Sa signification n'est pas historique, mais symbolique. A l'auteur qui a écrit le récit placé en tête de l'Ancien Testament, Dieu a inspiré de consigner dès son début une institution qui le domine tout entier, et résume sa religion. Et en couronnant le récit de la création par la mention du sabbat, Dieu a souligné la signification qu'il lui attachait : celle de mémorial de l'œuvre créatrice. Il préparait ainsi et préfigurait dans l'ancienne alliance les réalités de la nouvelle. Comme la création est la figure de la Rédemption, et comme le premier Adam, chef-d'œuvre de la création, est le τύπος τοῦ μέλλοντος[3], le type du Christ, chef-d'œuvre de la Rédemption, ainsi le Sabbat, mémorial de la création, est l'ombre[4] de la chose future, l'ébauche préfigurative du dimanche

1. Gen., II, 2 s.
2. Gen., I, 1, à II, 3, appartient au document dit *P* (*Priesterkodex*), d'origine exilienne ou post-exilienne.
3. Rom., V, 14.
4. Col., II, 17; Hébr., X, 1.

chrétien, mémorial de la Rédemption. Le Christ est l'esprit[5] du Sabbat, comme il l'est de tout l'Ancien Testament. Le Pseudo-Athanase, auteur d'un traité sur le *Sabbat et la Circoncision*[6], exprime exactement la spiritualité du Sabbat, lorsqu'il dit : « La fin (τέλος) de la première création était le Sabbat; le principe de la seconde création est le dimanche, jour en lequel la première création a été renouvelée. Comme le Sabbat était obligatoirement observé en mémoire de la fin de la création, ainsi nous honorons le dimanche en mémoire du principe de sa réparation. » Les prescriptions matérielles de repos et de prière qui réglaient l'organisation du Sabbat et en marquaient le rythme ont toujours été destinées, dans l'intention divine, à servir cette intention commémorative. C'est elle qui fait, plus que toute autre similitude, la fraternité du Sabbat judaïque et du dimanche chrétien. Ils sont jours frères, «ἀδελφαὶ ... ἥμέραι[7] », par la signification dont les ont chargés, l'un le cadre imaginé d'une catéchèse, l'autre la réalité de la résurrection du Christ.

Le peuple juif n'a pourtant pris conscience que peu à peu et progressivement de cette spiritualité de commémoration, âme du Sabbat. Et le Sabbat lui-même n'a fait que lentement son apparition en Israël. Aucune mention n'en est faite dans l'histoire des patriarches. A l'état d'institution, il n'apparaît pas avant Moïse. Ce silence ne peut cependant être considéré comme la négation de son existence, au moins à l'état inchoatif, dès une époque très reculée. Tous les peuples sémites ont en effet connu, et depuis une époque reculée, des jours néfastes, réglés selon les phases de la lune. Ces jours néfastes étaient des jours de travail obligatoirement réduit. Chez les Babyloniens, ils coïncidaient exactement avec le septième jour, « le 7, le 14, le 21, et le 28 des mois d'Eloul II et de Marheŝwan — et peut-être de tous les mois[8] ». Au témoignage de Solon, la cosmogonie grecque

5. II Cor., III, 17.

6. *P. G.*, t. XXVIII, col. 133-144. Les Mauristes disent de ce traité : *Nihil hic advertimus Athanasium*. Bardenhewer est moins sévère Selon lui, l'authenticité athanasienne serait au moins possible, sinon probable (*Geschichte der Altchristlichen Literatur*, 1912, t. III, p. 69).

7. S. Grégoire de Nysse, *Contre ceux qui supportent mal les épreuves* (*P. G.*, XLVI, 309 B).

8. Adolphe Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris, 1930, p. 509.

reconnaissait également un caractère sacré au septième jour[9]. Ces conceptions naturistes sont sans doute au point de départ de l'institution du Sabbat judaïque. Certains usages superstitieux semblent être un vestige de ces premières origines païennes : l'autorisation, selon certains, ou l'interdiction, selon d'autres, de sortir, le jour du Sabbat, avec un œuf de sauterelle, une dent de renard, ou un clou provenant d'une potence, une fausse dent ou une dent aurifiée, l'interdiction aux hommes de se promener avec des sandales cloutées ou un seul pied chaussé, aux femmes de circuler au dehors avec une aiguille sans trou, une épingle en spirale ou un charme parfumé[10], ne peuvent s'expliquer par le motif du repos sabbatique. Elles supposent des usages païens assez fermes pour n'avoir été écartés, ni par l'évolution religieuse du peuple élu, ni par le symbolisme élevé attaché peu à peu au Sabbat. Il est vraisemblable qu'une telle persistance soit à expliquer par l'ancienneté de l'emprunt au paganisme[11].

Le Sabbat commençait le vendredi soir, à l'instant où trois étoiles devenaient visibles dans le firmament. Dans les instants qui précédaient l'apparition de la troisième étoile, le Hazzan[12] montait sur le toit en terrasse d'une maison. Il y faisait retentir six coups de trompette. Au premier coup cessaient les travaux des champs, au deuxième ceux de la ville. Au troisième coup, on allumait dans chaque maison la lampe du Sabbat, symbole de la joie dont devaient déborder ce jour-là tous les cœurs des Juifs. Le Sabbat était inauguré.

9. S. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 14, 107 et 108; VI, 16, 144), à la suite d'Aristobule (*Eus. Præp. ev.*, XIII, 13, 34), invoque à ce sujet le témoignage d'Homère, Hésiode, Callimaque et Solon. Schürer dit de ces citations qu'elles sont « un mélange d'authentique et d'inauthentique » (*Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. III, p. 603). Stählin, dans l'édition du *Corpus* de Berlin (ad *loc. cit.* et Index), ne reconnaît qu'à la seule citation de Solon un caractère d'authenticité certaine.

10. *Shabbath*, VI, 1-3, 5, 10.

11. Oesterley (*Le Sabbat*, traduction Jankélévitch, Paris, Payot, 1935) fait fréquemment appel à cette origine folklorique, pages 66-68, 102, 115 s., 122-129, etc.

12. Dans les livres talmudiques, *hazan hak^e neth*; dans Luc, IV, 20, ὑπηρέτης. Il faisait fonction de domestique ou sacristain au service des chefs de la synagogue.

Son terme, à nouveau annoncé par un coup de trompette, avait lieu le lendemain, au coucher du soleil[13].

Un cadre de prescriptions matérielles était nécessaire pour sauvegarder le caractère sacré du Sabbat. Elles se ramenèrent principalement au repos et à la prière. Celle du repos est la première en date, la seule même que connaissent les deux documents les plus anciens, J (Jahviste) et E (Elohiste)[14]. Ils ne parlent jamais en effet de prière ni de sacrifices le jour du Sabbat. Avant d'être loisir occupé primordialement par la pensée de Dieu, le Sabbat a été loisir de simple détente : il imitait, selon les Juifs, l'immobile repos divin[15], et donnait à l'activité humaine ces moments de relâche dont elle a périodiquement besoin, et qui la conservent plus souple et plus pure.

Cette fonction simplement humaine, qui faisait du Sabbat une mesure de charité sociale, devait évidemment être complétée d'aspects plus spirituels. Elle a donc été peu à peu dépassée, sans jamais pourtant être écartée ni absorbée. Distraire les hommes de leurs épreuves, et les refaire de leurs fatigues, a toujours été une des fins du Sabbat. Par une volonté immuable de Dieu, il est toujours demeuré un remède aux misères de la vie. Il a été donné « ... διὰ τὴν κατὰ τὸν βίον κακοπάθειαν[16] ».

Il y a là une miséricorde et une pédagogie qui doivent inspirer les méthodes de notre apostolat chrétien. Dieu a voulu unir la satisfaction de l'homme à la louange de ses propres œuvres et perfections. Le repos qu'il garantissait aux corps devait certes surtout, selon son intention progressivement manifestée, permettre l'épanouissement de l'âme dans la contemplation paisible du Dieu créateur, et préfigurer ainsi notre éternel repos[17]. La détente bienfaisante qu'il accordait à l'homme a pourtant suffi, durant un temps, à assurer le caractère sacré du Sabbat, et il en est toujours demeuré un élément nécessaire.

13. Schürer, *ouvr. cité*, II, 515; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1892, pp. 336 ss.
14. Exode, xx, 9-11 (E.); xxxiv, 21 (J.).
15. Notre-Seigneur combattra cette conception juive. Cf. Jean, v, 17 : « Mon père travaille jusqu'à présent. »
16. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 137, 4; *P. G.*, IX, 364 A.
17. *Ibid.*, 364 B.

Mieux garantir la convergence de la pensée chrétienne vers le Christ ressuscité est tout pareillement le but principal du repos dominical. Sans les loisirs qu'il procure, notre contemplation des bienfaits de la Rédemption serait malaisée ou trop fragmentaire. Tout effort fourni en vue d'obtenir chaque dimanche, même à des non-chrétiens et sans possibilité d'autre but immédiat, la détente physique de tout travail professionnel, exauce déjà partiellement l'intention divine, restitue au dimanche son caractère sacré. Dieu a voulu que le dimanche soit, comme le Sabbat, une institution de charité, détente des corps et des cœurs fatigués.

La prohibition de tout travail était absolue, s'adressait même aux étrangers et au bétail[18], gardait caractère obligatoire même au temps du labourage et de la moisson[19]. Son infraction était punissable de mort[20]. Néhémie rattache les grands malheurs éprouvés par le peuple à sa négligence de la loi du repos sabbatique[21].

Dans les premiers siècles qui suivirent l'institution du Sabbat, cette législation, si rigoureuse fût-elle, semble avoir été entendue avec largeur. Lorsque les Israélites firent sept jours de suite le tour des murailles de Jéricho[22], ils durent rompre, un de ces sept jours, le repos du Sabbat. Cette infraction ne préoccupe pas l'auteur du livre. Il ne la mentionne même pas. Jamais non plus, au cours des récits sur la vie errante de David[23], il n'est fait d'exception pour le jour du Sabbat. Saül cependant le poursuivait tous les jours[24]. Au pays d'Achis, les exploits de la bande pillarde accompagnée et dirigée par David semblent de même avoir été quotidiens[25]. Plusieurs siècles plus tard, à l'époque des Macchabées, nous voyons au contraire mille Juifs se laisser massacrer plutôt que d'opposer la moindre résistance à leurs ennemis le jour du Sabbat[26].

Cette évolution date de l'exil. La création des synagogues,

18. Exode, xx, 9-11.
19. *Ibid.*, xxxiv, 21.
20. *Ibid.*, xxxi, 15.
21. Néh., xiii, 18.
22. Josué, vi, 2-20.
23. I Sam., xix, 18 — xxx, 31
24. *Ibid.*, xxiii, 14.
25. *Ibid.*, xxvii, 10.
26. I Mach., ii, 32-38.

et le relief plus important donné au Sabbat et à la circoncision furent une compensation à la privation du Temple et de ses sacrifices. Le Sabbat et la circoncision devinrent les marques distinctives essentielles des véritables Juifs. Aux préceptes divins se superposèrent des traditions purement humaines. Elles demeurent consignées principalement dans le traité *Shabbath*, le plus important des traités de la Mishnah. Il en sera parlé à la fin de cette étude.

Le repos ne pouvait être la fonction unique du Sabbat. Dieu interdisait les œuvres humaines. C'était avec le désir que leur soient substituées des œuvres divines[27]. Le Sabbat était donné pour favoriser le repos, non l'oisive paresse. La loi qui l'imposait visait principalement, nous dit le Pseudo-Athanase, à favoriser la connaissance du Dieu créateur et le souci d'humilier l'âme en sa présence, le zèle à l'apaiser par des sacrifices et la vigilance à s'abstenir de tout péché[28].

Des sacrifices étaient donc prévus pour le jour du Sabbat[29], et il devait être un jour de sainte assemblée[30]. Le livre d'Isaïe insiste sur le devoir de suivre particulièrement ce jour-là les voies de Dieu[31]. Dès l'époque de l'exil et la création des synagogues, chaque Sabbat donna lieu à une réunion consacrée à la lecture de la Bible et à la prière. La Mishnah nous a conservé la description de ces réunions dans les synagogues palestiniennes après l'exil[32]. Inaugurées par la récitation du *Schema*[33] et du *Schemoné Esré*[34], elles se poursuivaient par la lecture de la *Thorah*. Sept membres de la communauté se partageaient cette lecture ; chacun d'eux lisait au moins trois versets. La lecture en langue hébraïque était immédiatement suivie de la traduction en langue araméenne. Le premier et le dernier des lecteurs inauguraient leur lecture par une action de grâces, la concluaient par un commentaire. Toute la

27. Tertullien, *Lib. II adv. Marc.*, cap. xxi; *Lib. IV adv. Marc.*, cap. xii; *P. L.*, XII, 309 C, 310 A, 384 A-386 B.
28. *P. G.*, XXVIII, 136 s., *passim*.
29. Nombres, xxviii, 9 et 10; Lév., xxiii, 38; xxiv, 8; Néh., x, 33; Ez., xlvi, 4.
30. Lév., xxiii, 3.
31. Is., lvi, 2, 4, 6.
32. *Megilloth*, III et IV.
33. Deut., vi, 4-9; xi, 13-21; Nombres, xv, 37-41.
34. Titre donné à dix-huit actions de grâces, récitées par les Israélites trois fois par jour.

Thorah devait être ainsi lue et commentée sur un cycle de trois ans. A l'époque néo-testamentaire, la lecture et le commentaire de quelques versets tirés des prophètes suivaient la lecture et le commentaire de la *Thorah*. Il n'y avait plus pourtant ici de *lectio continua*. Les versets étaient choisis librement. Nous voyons, dans les Évangiles, Notre-Seigneur lire ainsi et s'appliquer à lui-même, dans son commentaire, un passage du livre d'Isaïe[35]. Une bénédiction finale clôturait la réunion. A ce service du matin répondait, le soir, un autre service, d'ailleurs plus court; il ne comportait plus de lecture des prophètes, et la lecture de la *Thorah* était répartie entre trois lecteurs seulement[36].

En vue d'accentuer cet aspect contemplatif du Sabbat, toute lecture profane était interdite. C'était à tel point qu'aucun homme ne pouvait lire la liste de ses hôtes ou des plats qu'il allait leur servir[37]. Pour en garder ou donner connaissance, il devait, avant le Sabbat, l'avoir apprise par cœur, et la débiter de mémoire. La seule lecture permise et encouragée était celle de la Sainte Écriture et des commentaires autorisés qui l'interprétaient.

Cet aspect de prière était la fleur du Sabbat, comme il l'est du dimanche chrétien. La joie en était le fruit. Elle s'exprimait jusque dans des détails très extérieurs. On revêtait, le jour du Sabbat, ses plus beaux habits[38], des vêtements de toile blanche[39], exclusivement réservés à la célébration du Sabbat. Surtout, on faisait de fort bons repas. Le jeûne, le jour du Sabbat, n'était autorisé que dans des cas exceptionnels[40]. Les jours ordinaires de semaine, on faisait deux repas. Le jour du Sabbat, on en faisait trois, justifiant cet usage par le triple *hayyōm*, le triple aujourd'hui d'*Exode* XVI, 25 : « Mangez-la (la manne) aujourd'hui, car aujourd'hui est un jour de Sabbat en l'honneur de Jahvé : aujourd'hui vous n'en trouveriez pas dans les champs. »

35. Luc, IV, 16 ss., et Is., LXI, 1 s.; LVIII, 6.
36. Schürer, *ouvr. cité*, t. II, pp. 526-536.
37. *Shabbath*, XXIII, 2.
38. Strack-Bill., t. I, p. 615.
39. Oesterley, *ouvr. cité*, p. 96.
40. Strack-Bill., t. I, p. 612. Schürer, *ouvr. cité*, t. II, p. 554, dit : « ... war... am Sabbath Wohlleben Pflicht..., das Fasten verboten. » Cf. de même t. I, pp. 299 et 360. Les Juifs aimaient associer le corps à la joie de l'âme. Cf. Ps. XXII (XXIII).

Dès le début de l'après-midi, on évitait de manger, afin d'inaugurer le Sabbat avec solide appétit. Le rabbi Schammaï mettait en réserve pour le Sabbat, au cours de la semaine, les meilleurs morceaux de viande, et certains rabbis disaient qu'il fallait passer une moitié du Sabbat dans l'étude de la *Thorah*, une autre moitié à boire et à manger, une moitié donc pour Dieu et une moitié pour l'homme. Faire de bons repas le jour du Sabbat était considéré comme une source de mérites. On en profitait d'ailleurs sans égoïsme : inviter des hôtes à ces repas était d'usage général[41]. Nous voyons Notre-Seigneur répondre à ces invitations[42].

Contemplation du Dieu créateur, conditionnée par le repos, s'épanouissant dans la prière, fructifiant en joie, telle semble avoir été la physionomie générale du Sabbat selon l'intention divine. Même en son dernier trait et ses détails un peu truculents, il la trahissait à peine. Dieu n'a jamais voulu séparer, dans la spiritualité du Sabbat, la joie de l'homme de sa propre gloire. Il y a d'ailleurs « certainement, dans ce goût des repas intimes avec les personnes qui nous sont chères, quelque chose de très pur, trop mystérieux peut-être pour que je puisse l'expliquer bien, mais que ressentent étrangement les plus belles âmes[43] ».

La déformation, si déformation il y a eu, a donc été fort innocente, et l'abus insignifiant. Dans le domaine, au contraire, du repos sabbatique, s'est introduit, à partir de l'exil, un formalisme étroit et tyrannique. Il a vidé le Sabbat de son élan joyeux, et sa minutie compliquée a étranglé la religion. Rappeler ces abus nous invitera à en mieux défendre notre dimanche chrétien, et énumérer quelques-unes des exigences rabbiniques mettra en meilleure lumière, par contraste, l'attrayante largeur de notre législation chrétienne.

Le précepte mosaïque de ne faire aucune œuvre était un thème inépuisable de discussions. Se basant sur les deux premiers mots Ēllĕh hăd^{e} bārīm d'Exode, xxxv, 1, et la valeur numérique des lettres hébraïques[44], les Juifs ramenaient au nombre de quarante moins un les principaux travaux interdits. C'était : semer, labourer, moissonner, lier des gerbes,

41. Strack-Bill., t. I, pp. 611-615; t. II, pp. 202 s.
42. Luc, xiv, 1.
43. Gaston Colle, *Les sourires de Béatrice*, Bruxelles, 1944, p. 263.
44. Strack-Bill., t. I, p. 617.

battre le blé, le vanner, le nettoyer, le moudre, le tamiser, pétrir, cuire, tondre la laine, la blanchir, la carder, la faire teindre, la filer, ourdir la toile, faire deux mailles, tisser deux fils, couper deux fils, faire un nœud, le défaire, coudre deux points, faire une déchirure qui devra être réparée par au moins deux points de couture, chasser le cerf, le tuer, le dépouiller de sa peau, le saler, tanner la peau, en râcler les poils, découper le gibier en morceaux, inscrire deux lettres, effacer en vue d'inscrire deux lettres, construire, démolir, éteindre (une lumière), l'allumer, frapper avec un marteau, transporter (un objet) d'un endroit dans un autre[45].

L'interdiction de ces trente-neuf travaux principaux était complétée de celle de travaux subordonnés, développement des premiers. Arracher des épis, comme le firent les disciples de Jésus[46], était un travail subordonné du troisième travail principal, celui de la moisson. Aussi, aux yeux des rabbis, méritait-il la mort. Le nombre de ces travaux subordonnés n'était pas déterminé avec rigueur. Deux rabbis avaient travaillé durant trois ans et demi en vue de trouver trente-neuf travaux subordonnés pour chacun des trente-neuf travaux principaux. D'autres n'avaient travaillé que six mois, établissant six travaux subordonnés pour chacun des trente-neuf travaux principaux[47].

Prohibitions des travaux principaux, et prohibitions des travaux subordonnés étaient l'objet d'un commentaire qui les interprétait selon tous leurs aspects. Il était prévu par exemple qu'écrire deux lettres (trente-deuxième travail principal) était interdit, même si l'une était écrite avec la main droite, et l'autre avec la main gauche, l'une avec une encre, l'autre avec une autre encre, l'une dans une langue, l'autre dans une autre langue, l'une appartenant à un mot, l'autre appartenant à un autre mot. Mais il était permis d'écrire une lettre sur le sol et une autre sur une poutre, une lettre sur un mur, une autre lettre sur un autre mur, une lettre dans une colonne d'un livre de comptes, une autre lettre dans une autre colonne, pourvu du moins qu'il ne s'agisse pas de colonnes immédiatement voisines. Il était inter-

45. *Shabbath*, VII, 2.
46. Matth., XII, 1.
47. STRACK-BILL., t. I, pp. 617 s.

dit d'écrire deux lettres de l'alphabet avec de l'encre, de la peinture, de la gomme, du vitriol, ou toute autre substance laissant une marque. Il était au contraire permis de les écrire avec des liquides, ou avec du jus de fruits, ou dans la poussière de la route, ou sur le sable, ou sur quoi que ce soit qui ne conserve pas l'écriture[48].

Il était interdit (trente-neuvième travail principal) de porter un objet d'un endroit dans un autre le jour du Sabbat. Aussi une femme ne pouvait-elle promener son enfant que s'il était déjà capable de lever un pied et de l'abaisser ensuite. S'il traînait encore ses jambes, sa mère devait le laisser chez elle. Il était interdit de sortir avec une jambe artificielle, comme aussi, du moins selon certains rabbis, avec une béquille. Il était interdit de transporter de la nourriture dans une quantité équivalant aux dimensions d'une figue sèche, autant de lait qu'il en faut pour une gorgée, autant d'huile qu'il est nécessaire pour oindre une petite jambe, ou même simplement le petit orteil d'un bébé nouveau-né, assez d'encre pour écrire deux lettres ou de *stibium* pour farder un œil, assez de paille pour remplir la bouche d'une vache, autant d'épices qu'il en faut pour assaisonner un petit œuf[49]. On comprend dès lors le scandale que fit Jésus, lorsque, le jour du Sabbat, il donna ordre au paralytique, guéri par lui, de transporter son grabat[50].

Le cadre de ces trente-neuf travaux principaux, des interdictions subordonnées qui les développaient, du commentaire qui les interprétait jusque dans les moindres détails, ne pouvait suffire à la minutie juive. D'autres interdictions indépendantes étaient encore portées. Un tailleur ne pouvait se montrer en rue avec son aiguille, ni un écrivain avec sa plume. Il était défendu de se couper les ongles et de s'arracher, soit les cheveux, soit les poils de la moustache ou de la barbe. En vue de purifier leur haleine, les femmes gardaient souvent un grain de poivre en bouche. Si, le jour du Sabbat, le grain de poivre tombait de leur bouche, il ne leur était pas permis de le ramasser. Il était interdit aux femmes de se teindre les cils ou de se farder les joues le jour du Sab-

48. *Shabbath*, XII, 3, 4, 5.
49. *Ibid.*, XVIII, 2; VI, 8; VII, 4; VIII, 1 et 3; IX, 5; Oesterley, *ouvr. cité*, p. 138.
50. Jean, v, 8-18.

bat. Il était permis de s'oindre et de se frictionner, mais non jusqu'à se fatiguer, et on ne pouvait pas se gratter [51].

On ne pouvait, le jour du Sabbat, ni monter sur un arbre, ni nager, ni claquer des mains, ni danser [52].

Se basant sur Exode, XVI, 29, les rabbis interdisaient de s'éloigner de plus de deux mille coudées (c'est-à-dire 880 mètres) de l'endroit où l'on se trouvait au début du Sabbat. Cet espace était appelé « chemin de Sabbat [53] ».

Depuis les Macchabées [54] on était autorisé à se défendre le jour du Sabbat, soit de brigands, soit d'armées ennemies. On pouvait aussi, en cette circonstance, dépasser dans la fuite le chemin de Sabbat. Il fut par contre longtemps défendu de prendre l'offensive un jour de Sabbat [55].

Il n'était permis de guérir le jour de Sabbat qu'en cas de danger immédiat pour la vie. Tel n'était pas le cas de l'homme à la main desséchée, guéri par Notre-Seigneur. De l'avis des rabbis, Notre-Seigneur avait donc enfreint le Sabbat [56].

Une bête tombée dans une fosse pouvait, le jour du Sabbat, y recevoir de la nourriture. Pouvait-elle en outre en être retirée? Selon une opinion plus sévère, non. Selon une opinion plus large, oui. Les paroles de Notre-Seigneur, dans Matth., XII, 11 s., permettent de supposer que, à son époque, l'opinion plus large était généralement suivie. Afin de concilier la loi du Sabbat et la pitié envers la bête, on apportait des oreillers et des coussins. Ils étaient posés sous l'animal, qui devait donc sortir de la fosse par ses propres moyens [57].

Aucune de ces interdictions ne venait pourtant entraver le service du Temple, ni les besognes qui ne pouvaient y être remises à un autre jour. Il était permis notamment de faire tout ce qu'exigeait la circoncision [58].

Ces règles si minutieuses du Sabbat ne coïncidaient pas avec celles des jours de fête. Ces dernières semblent surtout avoir été moins rigoureuses. Un exemple suggestif permettra

51. *Shabbath*, I, 3; X, 6; VI, 5; XXII, 6; OESTERLEY, p. 127.
52. STRACK-BILL., t. I, p. 617.
53. Actes, I, 12, et STRACK-BILL., t. II, pp. 590-597.
54. I Mach., II, 41.
55. STRACK-BILL., t. I, pp. 621 et 626.
56. Matth., XII, 10-12, et STRACK-BILL., t. I, pp. 623-629.
57. STRACK-BILL., t. I, p. 629.
58. *Shabbath*, XIX, 1-4; STRACK-BILL., t. I, p. 620.

de s'en rendre compte. Rabbi Judah disait que le jour du Sabbat, par respect pour son repos, on ne pouvait verser du vin de miel que dans une coupe. Un jour de grande fête, on pouvait au contraire en remplir une bouteille, et un jour de petite fête un tonneau [59].

Sur bon nombre de points, à l'époque de Notre-Seigneur, deux écoles rivales présentaient une interprétation tout à fait différente. L'école des Schammaïtes (disciples du Rabbi Schammaï l'Ancien : vers 30 avant notre ère) se montrait plus rigide et dure. Les Hillélites, au contraire (disciples de Hillel l'Ancien : vers 20 avant notre ère), se montraient plus larges et charitables. Les Schammaïtes ne permettaient pas de consoler des affligés, ni de visiter des malades, ou même seulement de prier pour eux le jour du Sabbat : le contact avec la douleur d'autrui risquait, à leur avis, de détruire la joie du Sabbat. L'école de Hillel autorisait, au contraire, ces divers services de charité. Les Schammaïtes disaient que, le jour du Sabbat, on ne pouvait vendre quoi que ce soit à un Gentil, ni l'aider à faire ses paquets, ou à charger sa bête, à moins qu'il n'ait assez de temps pour arriver à une proche destination avant la tombée du jour. Les Hillélites, au contraire, autorisaient cette aide aux Gentils [60].

Le grand nombre des commandements était une source de joie pour les Juifs. A l'avis pourtant des rabbis eux-mêmes, tant de préceptes avaient rendu la loi pesante. A plusieurs reprises, il est parlé dans les écrits rabbiniques du « joug de la *Thorah* », ou du « joug des commandements [61] ». La minutie effrayante des lois menaçait de ruiner la joie du Sabbat. Pour parer au danger, le plus simple eût été d'abandonner des traditions purement humaines, et de revenir à la pureté de l'institution divine. C'est le moyen franc et intelligent que préconisera Jésus. Les rabbis juifs préférèrent à ce remède courageux, mais lumineux, les détours d'une casuistique entortillée. Le traité *Shabbath*, consacré à exposer la loi du Sabbat dans tous ses détails, l'est également à la mention des échappatoires retorses proposées par les moralistes juifs. Le début du traité *Shabbath*

59. *Ibid.*, XX, 2.
60. *Ibid.*; I, 7; Strack-Bill.; t. I, p. 630.
61. Strack-Bill., t. I, pp. 911 s.

nous donne un échantillon de cette casuistique compliquée : « ... Supposons qu'un mendiant se tienne à l'extérieur et le maître de la maison à l'intérieur, et que le mendiant étende sa main vers l'intérieur et mette quelque chose dans la main du maître de la maison ou reçoive quelque chose de la main de celui-ci, alors le mendiant est coupable et le maître de la maison innocent. Mais supposons que le maître de la maison étende sa main vers l'extérieur et mette quelque chose dans la main du mendiant ou reçoive quelque chose de la main de celui-ci, alors le maître de la maison est coupable, et le mendiant innocent. Supposons encore que le mendiant étende sa main vers l'intérieur et que le maître de la maison reçoive quelque chose de sa main ou dépose quelque chose dans sa main et que le mendiant l'emporte, alors tous les deux sont innocents. Supposons enfin que le propriétaire de la maison étende sa main vers l'extérieur et que le mendiant reçoive quelque chose de sa main ou dépose quelque chose dans sa main et que le maître de la maison garde cet objet à l'intérieur, alors tous les deux sont innocents [62]. » Dans les deux premiers cas, il y avait eu action complète, accomplie par une seule et même personne, la première fois par le mendiant, la deuxième fois par le maître de la maison. La culpabilité passait alors pour certaine. Dans les deux derniers cas, mendiant et maître de la maison s'étaient partagé l'action coupable. On niait la culpabilité de l'un comme de l'autre.

Ce formalisme mesquin et cette casuistique enchevêtrée avaient fait d'un jour de détente un jour de scrupules et d'anxiétés. Au lieu d'être une préoccupation de Dieu, il était devenu une préoccupation de minuties ridicules. Au lieu d'aider la franchise de l'observance par la largeur de ses préceptes, il favorisait la casuistique hypocrite par sa rigidité étroite. Institution créée dans un but de charité humanitaire, il venait l'étouffer par l'interdiction de toute mutuelle assistance. La spiritualité du Sabbat, noyée dans le formalisme, y agonisait. Le zèle de Dieu demeurait, mais il n'était pas « κατ' ἐπίγνωσιν [63] », il n'était pas éclairé. Aussi était-il peu efficace. Il fallait que vînt le Fils de Dieu

62. *Shabbath*, I, 1. Traduction Oesterley-Jankélévitch.
63. Rom., x, 2.

et l'autorité de son enseignement. En rappelant la supériorité de la miséricorde sur les sacrifices[64] et en cherchant à inculquer la subordination du Sabbat aux nécessités de l'homme[65], il restaurait ce climat de joyeuse charité voulu par Dieu dès le principe de l'institution du Sabbat. A cet égard encore, il eût pu dire : « *Ab initio autem non fuit sic*[66]. »

Louis Leloir, O.S.B.

64. Matth., XII, 7, et Osée, VI, 6.
65. Marc, II, 27.
66. Matth., XIX, 8.

LE DIMANCHE MONASTIQUE

Deux choses caractérisent le dimanche dans la règle de saint Benoît. C'est un jour de fête, c'est un jour de repos. La festivité se traduit et par la forme des vigiles et par la célébration du Sacrifice du Seigneur. Les jours ordinaires, l'office divin des vigiles est beaucoup plus court, sa contexture est très simple. En tout temps, la modulation de douze psaumes par série de six avec comme intermède, en hiver, trois leçons de l'Écriture suivies de trois répons, en été, une seule leçon très courte accompagnée d'un répons bref, en forme le fonds substantiel. Le reste : introduction, invitatoire, hymne, litanie finale n'est qu'accessoire.

Le dimanche, c'est bien autre chose. Voici que nous avons trois nocturnes formés, les deux premiers de six psaumes, quatre leçons, quatre répons; le dernier, de trois cantiques, quatre leçons, quatre répons. C'est alors le chant solennel de l'hymne ambrosien : *Te Deum laudamus*, celui de l'Évangile, enfin l'émouvante doxologie : *Te decet laus*. Ensemble majestueux, combien propre à marquer le jour du Seigneur, à le distinguer des autres jours qui sont non pas « fêtés », mais « fériés ». Mais ce qui caractérise davantage encore la festivité dominicale, c'est la célébration conventuelle du saint Sacrifice de la messe auquel les moines prennent une part d'autant plus intime qu'ils y reçoivent et le Corps du Seigneur et son Sang précieux dans la communion sous les deux espèces, selon l'usage d'alors.

Les jours ordinaires, la sainte messe n'était point célébrée en communauté et il n'y avait pas de communion pour les moines : il est même vraisemblable que, ces derniers n'étant pas prêtres, sauf de très rares exceptions, le saint Sacrifice n'était aucunement offert en privé dans l'église du monastère.

Il est aisé de concevoir quelle atmosphère de festivité créait dans les abbayes cette double célébration solennelle des vigiles et de la sainte messe.

Le dimanche était de même un jour de repos et pour le corps et pour l'esprit. Car, trêve en ce jour de fête aux travaux manuels

souvent longs, parfois pénibles, qui occupaient une bonne partie des jours ordinaires. *Dominica die lectioni vacent omnes*, ordonne la règle[1]; toute la journée, on vaquera tranquillement à cette « lecture divine », étude paisible, méditation attentive des livres saints et de leurs commentaires autorisés, qui formait alors le fonds de l'activité intellectuelle des moines. Seuls, étaient autorisés à s'adonner au labeur manuel ceux que réclamaient les besognes indispensables de la cuisine, du réfectoire, etc., et on y appliquait de préférence quiconque était incapable de « méditer ou de lire », comme s'exprime encore saint Benoît.

Encadré par l'*Opus Dei*, toujours chanté intégralement, par l'oblation du saint Sacrifice, rempli par la *Lectio divina*, le jour du Seigneur s'écoulait dans une ambiance de solennité et de repos que souligna encore à Cîteaux au XII[e] siècle la présence à l'abbaye des nombreux convers accourus des granges pour prendre part à la célébration du dimanche.

Le samedi, dans la soirée, on les voyait arriver, ces frères lais, par groupes ordonnés, heureux, après les travaux de la semaine, d'avoir une journée entière pour se reposer, pour satisfaire leur dévotion. Ils se pressaient dans la nef, pendant qu'au chœur les moines chantaient l'office et la messe; après prime, dans leur salle de réunion, ils entendaient une exhortation à leur portée alors qu'au chapitre les moines écoutaient, de leur côté, l'homélie de l'abbé. Tout au long du jour, c'étaient ou des entretiens spirituels avec le maître des convers ou des pratiques particulières de piété. La ruche monastique, bourdonnante d'activité, laborieuse au cours de la semaine, fêtait dans la paix, dans le repos, le jour du Seigneur.

On se représente difficilement à notre époque le contraste qui existait, en ces temps reculés, entre le dimanche et les jours ordinaires.

La forme solennelle des vigiles réservée jadis aux dimanches et à quelques fêtes de saints, très rares, est devenue presque commune par la multiplication indéfinie des fêtes à douze leçons. De plus, dans le grand nombre des abbayes, on ne chante pas les vigiles, si ce n'est rarement et d'une façon fragmentaire.

D'autre part, la célébration de la messe conventuelle est devenue quotidienne et ne comporte souvent, le jour du Seigneur, aucune solennité spéciale. En fait, la festivité du dimanche se réduit, en beaucoup de monastères, à quelque exercice surérога-

1. Chapitre XLVIII.

toire, un Salut du Très Saint-Sacrement, une procession ou quelque chose d'analogue.

La notion du repos dominical s'est modifiée également du fait de l'abandon du travail manuel effectif en de nombreuses observances. On s'adonne le dimanche comme les autres jours à l'étude, elle n'est pas œuvre servile. Sous ce rapport, la distinction s'est mieux conservée dans les monastères où subsiste le travail manuel proprement dit. C'est ainsi que, à certaines périodes de l'année, le dimanche est, en toute réalité, jour de repos, s'il n'est pas jour de festivité particulière, dans les abbayes cisterciennes de l'étroite observance, cela tant pour les moines que pour les convers, occupés toute la semaine aux rudes travaux agricoles.

Alexis Presse,
Supérieur de l'abbaye de Boquen.

Le prochain fascicule de **La Maison-Dieu** donnera le compte rendu de

LA SESSION DES PREDICATEURS LITURGIQUES
Vanves, 10-12 septembre 1946

avec le texte des principaux rapports, des discussions, et la

BIBLIOGRAPHIE DU PREDICATEUR LITURGIQUE
par Dom R. PIERRET

PAQUES, LA FETE DES FETES

« Pascha *du Seigneur*, Pascha, *encore une fois je dis :* Pascha, *en l'honneur de la Trinité. C'est pour nous la fête des fêtes, la solennité des solennités, qui dépasse autant en éclat non seulement les fêtes humaines et liées à la terre, mais aussi celles du Christ lui-même, qui sont célébrées pour lui, que le soleil dépasse en éclat les étoiles*[1]. »

Cette voix, venue de l'Antiquité chrétienne, nous montre ce qu'était alors Pâques pour les chrétiens, bien qu'au IV^e^ siècle il existât déjà, à côté de la Pâque, une série d'autres fêtes, en particulier celles de l'Incarnation : Noël et l'Épiphanie. Plus tard, de nouvelles fêtes sont sans cesse venues s'y ajouter. Mais tout ce ciel étoilé ne peut éclipser, aujourd'hui encore, l'éclat du soleil de Pâques. Aujourd'hui encore, Pâques est *la fête* des chrétiens.

Qu'est-ce qu'une fête ? Une fête est la réunion solennelle d'une communauté où celle-ci se reconnaît dans son être le plus intime et puise dans la conscience d'elle-même un accroissement de vie. Il y a des fêtes de la nature et des fêtes de la communauté. Dans les fêtes de la nature, l'homme prend contact avec les forces renaissantes de la vie naturelle; dans les fêtes de la communauté, il prend conscience des forces qui l'ont enraciné dans la communauté et sur lesquelles repose la continuation de son existence. Mais à côté de la vie de la nature et de l'humanité, il y a une vie infiniment supérieure : celle de la divinité. Le païen lui-même cherche à entrer en communication avec cette vie; aussi célèbre-t-il ses fêtes.

1. Grégoire de Nazianze, *Oratio 45*, *P. G.*, 36, 624.

Mais le païen ne peut s'élever par ses propres moyens au-dessus des forces qui sont à l'œuvre dans le cosmos, alors même que celles-ci apparaissent à l'homme, en raison de sa petitesse, comme des forces divines. C'est le Christ seul qui rend possible l'accès à la vie vraiment divine. C'est pourquoi saint Jean dit : « Nul ne monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel » (III, 13). Et encore : « En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes » (I, 4). Celui qui est la vie peut seul, en effet, communiquer la vie. Aussi l'apparition de Dieu dans la chair, son Épiphanie, est-elle pour nous l'objet d'une fête du plus haut rang, parce que la vie divine nous a été rendue accessible par le Dieu apparu dans la chair.

Mais devons-nous célébrer seulement cette Épiphanie ? Cela ne correspond ni à l'Écriture, ni à l'histoire de l'humanité, ni à notre propre conscience. L'une des certitudes les plus profondes de l'humanité, c'est qu'elle est coupable vis-à-vis du Dieu éternel. Les mythes de tous les peuples parlent de la nature pécheresse du genre humain, et le document sacré qu'est l'Écriture nous confirme que le premier homme s'est détourné volontairement de l'amour éternel pour s'en remettre à son propre orgueil. Aussi Dieu ne pouvait-il se révéler à nous immédiatement dans sa gloire, aussi le Dieu fait homme a-t-il assumé une « chair de péché » (Rom., VIII, 3). L'infiniment pur a porté le fardeau de nos péchés pour nous libérer et pour nous délivrer de la mort et de l'enfer. C'est seulement de la mort de l'homme pécheur que pouvait germer la vie nouvelle. Ce n'est donc pas l'Épiphanie de Dieu, mais la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est devenue l'objet de la vraie et de l'unique fête des chrétiens. Dieu, qui est en même temps infiniment miséricordieux et juste, a donné son Fils pour mourir sur la Croix en sacrifice, afin d'accomplir toute justice et de témoigner sa miséricorde infinie. Saint Paul l'affirme (Rom., V, 8) : « Dieu témoigne son amour pour nous dans le fait que le Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. »

Mais au moment même où le Seigneur, dans l'obéissance la plus profonde, l'humiliation la plus complète, l'amour le plus ardent pour le Père et pour l'humanité,

mourut sur la Croix, le péché était effacé, la vieille dette était annulée. De la mort consumante sur la Croix s'éleva triomphalement l'homme nouveau, transfiguré pour l'éternité, le Seigneur Jésus-Christ, devant qui ploient les genoux des êtres célestes, terrestres et souterrains, et de qui tous ceux-ci confessent : Jésus-Christ est Seigneur dans la gloire de Dieu le Père. Là se trouve le plus beau passage que le monde ait jamais vu : de l'abaissement le plus profond, de la descente dans toutes les profondeurs de la misère du péché, à l'exaltation la plus haute. Car celui qui avait été suspendu à la Croix comme un criminel, celui-là trône maintenant à la droite du Père, dans la majesté éternelle; en qualité de roi de l'humanité, il reviendra un jour dans la gloire visible pour anéantir ses derniers ennemis et pour prendre possession de sa souveraineté sur l'Univers.

Mais ce qui s'accomplit autrefois pour la tête s'accomplit maintenant pour les membres. Le Seigneur rassemble ses fidèles tout au long de l'histoire du monde, jusqu'à ce que son corps arrivé à la perfection soit mûr pour entrer dans le royaume éternel de Dieu. Chaque chrétien doit revivre, dès lors, ce dont le Seigneur lui a donné l'exemple. Il ne le peut certes pas par ses propres forces, personne ne peut porter seul victorieusement la croix de cette vie, mais chacun le peut dans la force du chef victorieux, le *dux salutis* (Hebr., II, 10).

Or le moyen de participer à la Passion et à la vie du chef, c'est la foi, et, dans la foi, la festive célébration des mystères. Car le Seigneur ne s'est pas contenté d'accomplir une fois pour toutes l'acte de sa rédemption; il veut qu'à travers tous les siècles cet acte soit directement accessible à chacun de ses fidèles. C'est pourquoi il a inséré son acte de salut dans les mystères et dans les fêtes de l'Église, afin de rendre présent et efficace cet acte jusqu'à la fin des siècles. Saint Léon le Grand dit : « Ce qui, dans le Seigneur, était visible est passé dans les mystères » (*Sermo*, 74, 2). Il est vrai que le Seigneur ne vit plus parmi nous de façon visible, mais son Esprit, c'est-à-dire sa présence agissante dans le souffle divin, nous est continuellement donné, et nous voyons même

l'œuvre de sa grâce au milieu de nous, d'une façon visible, dans les mystères du culte.

⁂

Nous arrivons ainsi à la sainte fête de Pâques. Pâques n'est rien d'autre que l'œuvre de la rédemption du Seigneur rendue présente chaque année dans son Église. Pâques, la fête des fêtes, n'est donc pas le simple souvenir des événements qui ont eu lieu il y a dix-neuf cents ans, mais, sous mode sacramentel, la mise à notre portée des actes rédempteurs toujours efficaces. Dans la foi et par le rite sacré, nous entrons dans l'acte même du Seigneur, nous participons, en tant que membres, à l'action de la tête. C'est seulement quand on voit la fête sous ce jour que l'on comprend avec quelle plénitude de vie et d'émotion directe l'Église attend et célèbre la sainte Pâque.

Saint Benoît dit dans sa Règle (chap. XLIX) que les moines doivent « attendre dans la joie de l'attente pneumatique la sainte Pâque ». C'est de Pâques que s'épanchent aujourd'hui dans l'Église la vie et le salut, comme jadis de l'acte du Seigneur lui-même. C'est vraiment une raison suffisante pour célébrer des fêtes et s'abandonner à la joie pneumatique la plus profonde! Toutes les autres fêtes tirent leur force de cette fête-là, *la* fête des chrétiens par excellence, source première de toute la vie divine dans l'Église.

Les premiers âges chrétiens entendaient par le terme de *Pascha* le « passage » sacré que le Christ accomplit à travers la mort pour mener son Église à la vie éternelle. Pour les premiers chrétiens, *Pascha* n'était pas tant aussi le nom de la fête de Pâques proprement dite que le nom du temps qui préparait cette fête et qui comprenait, avant tout, la Passion du Seigneur. *Pascha*, au sens rigoureux, c'était la ligne de démarcation entre la mort et la vie, et ce passage du deuil à la joie était célébré et fêté au cours de la nuit sainte. La fête proprement dite était précédée d'un jeûne qui, dès l'époque la plus reculée, durait les quarante heures qui s'écoulaient de la mort du Seigneur à sa résurrection. C'était le temps dont

le Seigneur avait dit lui-même (Marc, II, 19 sq.) que les fils de la chambre nuptiale jeûneraient lorsque l'Époux leur serait enlevé... Puis, ainsi préparée, l'Église entrait dans la nuit la plus sacrée de toutes, la grande veillée de la nuit pascale, celle au cours de laquelle il n'était permis à personne de dormir, mais au cours de laquelle tous devaient veiller pour se porter à la rencontre de l'Époux avec des lampes allumées. L'Église ancienne croyait que le Seigneur reviendrait pendant la nuit de Pâques; aussi, lorsqu'à minuit il n'était pas de retour, elle célébrait la rupture du jeûne par le banquet eucharistique, dans une sainte joie, pleine d'allégresse. Or, dans ce banquet, l'inattendu se produisait : le Seigneur venait à elle, non pas encore, il est vrai, dans sa gloire visible, mais dans le mystère. Le Seigneur accomplissait au milieu d'elle son acte salutaire en révélant sa glorieuse résurrection de la mort; par sa chair et en son sang, il renouvelait le mystère de la nouvelle Alliance; il donnait à tous part à sa vie éternelle auprès du Père. Ensuite, dans la force du Sauveur pleinement manifesté, l'Église, Vierge-Mère, engendrée de l'eau et du sang de son côté, enfantait à son Époux de nouveaux enfants. Elle sortait du baptistère comme une génération nouvelle née pour l'éternité. Ceux-ci recevaient la plénitude de la vie nouvelle par la sainte Confirmation, mystère de l'Esprit, ils étaient admis pour la première fois à prier avec les fidèles et à se fortifier du pain et du breuvage de la vie éternelle, tandis qu'une coupe de miel et de lait leur laissait entendre qu'ils étaient désormais dans la Terre Promise. Par le passage sacré du *Pascha*, l'Église quittait donc le monde du péché et de la mort pour entrer dans le royaume resplendissant du Christ, celui de la vie éternelle commencée ici-bas et devant parvenir à sa pleine consommation lors du retour du Seigneur au temps de la Parousie*.

Odon Casel, O. S. B.
Traduction d'Agnès Lamy.

* Ce texte est extrait du livre : *Das christliche Festmysterium*, paru en 1935 aux éditions F. Pustet, Ratisbonne. On en prépare actuellement la traduction pour la collection : « Lex Orandi ».

L'ART DE LA FETE

L'art de la Fête est l'un des arts suprêmes. Comme tout art, il engage une multitude de valeurs : il suppose une mystique propre, il requiert des techniques variées. Dans cet essai, nous voudrions esquisser les traits de cette mystique, au moins les plus saillants et les plus accusés, puis fixer quelques points de repère pour faciliter l'organisation technique et pratique de la fête.

I

La mystique de la fête.

Toute fête doit exprimer l'âme d'une communauté. C'est à cette première affirmation qu'on arrive dès qu'on réfléchit tant soit peu au sens de la fête. Ce sens est très étroitement lié à celui de la célébration.

La célébration est en effet la fête par excellence, elle est aussi et toujours la fête d'une communauté, c'est pourquoi nous nous attachons à elle davantage. Elle peut se définir de la façon suivante : le rassemblement d'une communauté tout entière, se dressant, corps et âme, pour manifester à elle-même et aux autres son idéal, sa volonté, ses exigences, son destin. Disons que la célébration est l'occasion, pour la communauté, d'une nouvelle prise de conscience. Son être propre se précise et se confirme à cette occasion. C'est pourquoi toute célébration a déjà un caractère sacré.

Ainsi entendue, la célébration est nécessaire, car la communauté, qui est une réalité vivante, ne modèle que peu à peu son visage. Certes, il est aisé d'en avoir une

vue de l'esprit : nous pensons ainsi plus ou moins abstraitement au village, à la nation, à la paroisse, au diocèse. Tout autre chose est de découvrir et de rencontrer leur réalité. Or cette découverte se fait principalement par la célébration et la fête.

Au cours de la célébration, les membres habituellement épars sont en effet présents les uns aux autres, ils se voient des yeux du corps, ils communient dans un même élan et dans une même ferveur. Ils se voient aussi dans l'accomplissement de fonctions diverses. L'action qu'ils se distribuent et qu'ils mènent harmonieusement ensemble est une action de louange, traduisant leurs aspirations les plus profondes et leur idéal commun : tête et membres sont à leurs places respectives. On assiste alors à un certain phénomène d'incarnation de la communauté!

Cette incarnation permet à la plupart de prendre conscience de la communauté à laquelle ils appartiennent. A la rigueur, l'intellectuel peut s'en faire une idée sans recourir à de tels rassemblements. Mais l'expression qu'il en donne reste d'ordre doctrinal, elle n'atteint que les penseurs et les philosophes, minorité infime dans la cité. Certes, les structures et les mœurs communautaires demeurent la réalité essentielle. Mais comment en faire éprouver une fierté et une joie commune? Il faut qu'à certains moments tous et chacun communient, selon leur pouvoir, dans un chant unique.

Car pour atteindre l'homme moyen il faut faire jouer les raisons du cœur. Il importe donc de lui faire rencontrer la communauté dont il fait partie, à son insu peut-être, et de la lui découvrir en chair et en os, si l'on peut dire, pour le rouler dans ce débordement de sentiments issus de la conscience de son être, de son destin, de sa propre histoire communautaire. C'est l'objet final de la célébration.

Si donc la célébration est comme la manifestation physique et spirituelle de la communauté, il s'ensuit un certain nombre de conséquences.

La première est que les rites et les symboles, les attitu-

des et les mouvements, vont prendre une place prépondérante ici comme en toute manifestation. Car c'est par le moyen des réalités sensibles que se dévoilent ici-bas les réalités spirituelles. Il en est exactement de la communauté comme de l'individu. L'âme et le caractère d'un homme se trahissent dans son regard, les traits de son visage, les attitudes de son corps. De même pour la communauté! L'un et l'autre sont soumis aux lois de l'expression et de la communication sensibles, car l'homme est un esprit lié à un corps et la communauté, considérée matériellement, n'est autre qu'un agglomérat d'hommes rassemblés.

A ce plan de l'expression sensible, rien ne devient dès lors inutile : signes, symboles, emblèmes, paroles, sons, chants, poèmes, jeux, couleurs, rythmes, tout doit porter la marque d'un esprit et d'une volonté, l'esprit et la volonté de la communauté. Il n'y a donc pas de détails insignifiants dans une célébration. Tout doit tendre à manifester l'esprit propre du groupe, tout doit être orienté et coloré en fonction de la fin pour laquelle la communauté est réunie.

Si la célébration manifeste la communauté, il s'ensuit encore qu'à telle communauté donnée, parvenue à tel moment de son histoire, doit répondre telle forme spéciale de célébration. La célébration est en effet le fruit des forces vives de la communauté; en retour, la communauté reçoit l'empreinte de la célébration. Si c'est un moyen de raviver la conscience communautaire que d'organiser des fêtes, celles-ci sont d'autant plus riches que la communauté est plus vigoureuse et possède des moyens d'expression plus qualifiés. Ceci est tellement vrai que toute communauté peut se juger à ses célébrations : la famille à ses assemblées, le village à ses fêtes patronales, la nation à ses fêtes nationales, les Églises à leur liturgie. A cet égard, il y aurait beaucoup à dire : les personnes du beau monde, avec leur retenue et leurs conventions mondaines qui les empêchent d'être simples et spontanées, témoignent qu'elles font partie d'un milieu artificiel et suranné.

La nation qui ne vibre plus tout entière au jour anni-

versaire des faits mémorables de son histoire confesse qu'elle a perdu le sens de ce qu'elle est : ou bien elle ne se reconnaît plus dans les dates qu'elle commémore, ou bien elle a changé son orientation. Quelques grands hommes peuvent bien essayer d'exprimer la conscience diffuse dans ses membres, cela n'y fait rien : le peuple, lui, est devenu passif, il ne communie plus dans son idéal.

Les Églises, elles aussi, doivent pouvoir se juger à leur liturgie, car qui dit liturgie dit célébration; l'étymologie du mot le veut : œuvre publique par excellence, les célébrations liturgiques mettent la communauté des croyants en possession de son bien commun : la vie de Dieu sous la forme de la grâce, le corps, le sang, la personne du Christ sous la forme du pain et du vin. On retrouve à ce point le sens profond de la belle expression : « célébrer la messe »[1].

Parce que toute fête entraîne une explosion de joie (et d'abord parce qu'elle réunit ceux qui sont habituellement dispersés : ah! qu'il fait bon être ensemble!), et que toute joie terrestre, et spécialement une joie populaire, ne peut pas être uniquement spirituelle, la fête sacrée se prolonge nécessairement dans la fête humaine ou, si l'on préfère, la fête humaine se greffe sur la fête sacrée. Ainsi en témoignent encore les coutumes de nos villages chrétiens où la fête du pays est indissolublement liée à la fête du patron local. Dans la plupart des provinces, les foires sont désignées par le nom des saints.

Une autre raison, d'ordre plus pragmatique, pousse aussi à ne pas dissocier l'une de l'autre, non sans doute pour les confondre, mais pour les faire s'équilibrer ; à l'heure actuelle, on ne fera jamais accepter à des hommes et à des femmes, à des garçons et à des filles, qui pendant six jours de la semaine ont vécu ensemble dans leur milieu de travail, de se séparer le septième jour, au moment de la détente et du repos. Sans doute touche-t-on là à une problème fort délicat, celui des loisirs

1. Pour justifier et étoffer théologiquement toute la première partie de cet article, on peut se reporter à J. Travers, *Valeur sociale de la liturgie*, Éditions du Cerf, 1947 (Coll. « Lex Orandi », n° 5).

mixtes. Mais on ne peut ignorer que le problème, en droit comme en fait, reste posé. Si on avait soin de souder au maximum la fête sacrée à la fête profane, plutôt que de les disjoindre comme on le fait trop souvent, peut-être garderait-on un espoir de solution. La fête sacrée est garante de la fête populaire : la part de risque que comporte, par exemple, pour les garçons et les filles, le fait de manger et de s'amuser ensemble est d'autant plus limitée que l'inspiration sacrée de la fête se dégage avec plus de force. A l'inverse, la fête sacrée, séparée de la fête profane, n'apparaît plus que comme un ludion spirituel, n'ayant plus d'assises humaines en quelque sorte. Elle risque à son tour de devenir immatérielle, comme une âme sans corps. C'est à condition de comprendre les exigences et les fins propres de l'une et de l'autre fête que la célébration prend son sens exact et reçoit toute sa plénitude.

Disons, pour terminer, que la mystique d'une célébration doit être portée par un homme : le meneur de jeu. Celui-ci doit être assisté des meilleurs esprits de la communauté. Son rôle est capital pour la bonne ordonnance comme pour l'efficacité de la fête.

Le meneur idéal serait l'homme qui, dans la communauté, a perçu l'esprit de ses frères avec le plus de finesse, décelé l'orientation de leur marche avec le plus de sûreté, détecté le sens de leur évolution avec le plus de justesse. Il doit être capable de les lâcher et de les reprendre à volonté, selon les nécessités du moment, pour les hausser peu à peu jusqu'à la prise de conscience de l'idéal qu'ils portent en eux, tous ensemble confusément.

Pour y parvenir, le meneur devrait posséder une assez vaste culture lui permettant d'assumer toutes les aspirations de la communauté, lui faisant compter aussi qu'au moment et à la minute requises il saura retransposer ces aspirations et les traduire avec vigueur. Pour cette œuvre de traduction il devrait encore avoir, autant que faire se peut, les antennes les plus fines et une langue plus vaste que celle de tous les langages humains. On est obligé d'insister sur ce point, car notre éducation a

été si rationnelle qu'on imagine mal un autre langage que celui de la parole. L'homme possède pourtant beaucoup d'autres moyens, peut-être moins précis, mais non moins éloquents. Il garde à sa disposition l'usage et la maîtrise des couleurs, des images, des sons, des rythmes, des formes, des mouvements. Comment se priver de ces registres quasi infinis ? Chacun d'eux a ses qualités propres : le paysage, la décoration, l'architecture avec ses proportions, ses volumes, la musique, la danse, les vêtements des femmes et des hommes, le déroulement des cortèges, le jeu dramatique, les films, les poèmes, les chansons. Ainsi les caractères typographiques et leur mise en page contribuent à donner un style à ce qu'on veut exprimer. Ce sont là des modes d'expression que Dieu a donnés à l'homme pour s'exprimer : il n'est que d'en bien user. On juge de leur importance et de leur force prégnante au seul fait qu'il a été possible de nazifier une société par la seule disposition de ces éléments sensibles; demain, il restera toujours possible de la faire tourner au marxisme. Quelle responsabilité pour les meneurs de jeu!

Cette tâche peut paraître écrasante et au-dessus des capacités d'un seul homme. Il en est ainsi dans la plupart des cas. Aussi, le meneur doit-il se faire conseiller et aider dans les différentes techniques qu'il est amené à mettre en œuvre. On peut se le représenter comme un chef de communauté, une manière de Louis XIV par exemple, ayant à sa droite les philosophes et les sages, à sa gauche les artistes, et il tire parti des uns et des autres avec une grande liberté, car il sait qu'en définitive tous disent les mêmes choses, mais en divers langages. Les premiers touchent les intellectuels, mais les seconds vont droit au cœur et à l'intelligence des simples. Un principe essentiel sera de ne jamais surestimer ni l'attente de la communauté ni ses possibilités d'ouverture et d'assimilation. Sans quoi, la célébration paraîtrait artificielle et gonflée. Il trahirait alors ceux qui y participent et qui auraient vite fait de juger que ce qu'on leur présente n'est pas vrai.

Revenons maintenant à la fête. Tous les traits qui

caractérisent la célébration valent pour elle. A ceci près, toutefois, qu'elle pourra se renouveler selon un rythme beaucoup plus accéléré. En raison de la mobilisation totale de la communauté, la célébration doit rester exceptionnelle. Sa qualité et son efficacité dépendent du travail accompli sur un point ou sur un autre dans le laps de temps qui sépare deux manifestations. (La jeunesse nazie connaissait au cours d'une année de nombreuses fêtes. Elle ne connaissait qu'une seule célébration par an, celle de Nuremberg.)

II

Les techniques.

L'analyse du rôle confié au meneur de jeu nous a amenés à toucher un mot déjà des différentes techniques nécessaires à l'organisation de la fête. Revenons maintenant sur certaines d'entre elles. On ne peut donner ici que de brèves notations.

Les lieux et les dates.

Il est évident qu'une fête se fait dans un lieu. Toute communauté devrait avoir ses lieux, sinon son lieu propre. C'est là que pour elle souffle l'esprit. Pour les chrétiens par exemple, c'est Lourdes, c'est Le Puy, c'est Rome, c'est Jérusalem, leur cathédrale, leur église. Pour des Français, ce peut être Douaumont, Compiègne, Domremy. Pour les Lorrains ou les Alsaciens, Sion ou Sainte-Odile. On juge à quel point la vie moderne est désaxée au fait qu'elle nous oblige trop souvent à ne pas célébrer dans les vrais lieux et aux vraies dates. Étonnons-nous alors que nos communautés aient perdu le sens de leur enracinement et qu'elles aient enregistré une déperdition de vitalité! Chacune d'elles a ses prises dans la nature et jusque dans le cosmos.

Il revient donc aux organisateurs de choisir le lieu le plus favorable à la célébration. Dans les circonstances

présentes, ce n'est pas chose aisée : la plupart de nos villages n'ont plus de champs aménagés pour recevoir leur communauté! Quant aux grandes villes, oserons-nous dire que les stades et les champs de courses répondent à l'attente de l'âme du peuple? Comparons ces stades déshonorés par la publicité aux nobles arènes des Anciens!

Le décor.

Si les lieux qu'on nous propose communément ne permettent pas à la communauté de se rassembler dans la propreté, la beauté et l'honneur, il n'est que plus urgent de veiller à leur décoration. Lorsque vous avez choisi un lieu, il faut mettre dessus un décorateur ou un architecte de qualité. Comme ils ne sont pas évidemment les maîtres de la célébration, vous devez suivre vous-même leurs réalisations en confrontant leurs suggestions avec l'idée que vous concevez de la fête. De ce dialogue doit résulter la mise en place des différentes valeurs nécessaires à la célébration.

La lumière.

La lumière est l'un de ces éléments primordiaux : elle engendre la joie. Prévoyez de fortes ampoules, employez l'éclairage indirect et les projecteurs, utilisez tous les procédés que connaissent bien maintenant les techniciens pour donner au lieu son maximum de luminosité. Un éclairage bien compris met en relief les plus belles parties de l'édifice et non les gens qui s'y pressent, l'aire de jeu, l'estrade et non la salle. Il faut que l'éclairage donne à plein sur l'estrade et plus médiocrement sur l'assemblée[2].

2. On trouvera de nombreuses suggestions et d'utiles renseignements techniques dans *Cahiers de l'Art Sacré*, n° 5 : *L'éclairage des églises.*

Fleurs et feuillages.

Utilisez-les au pied d'un autel ou à la base d'un pilier, jetez-les par brassées. Il est quelquefois possible de les apporter en procession. Le cœur de l'homme se réjouit toujours à voir une telle profusion de couleurs si elles sont bien disposées et à s'imprégner d'un tel débordement d'odeurs.

Oriflammes.

Les bannières comme les tentures doivent être proportionnées elles aussi à la dimension des lieux. Quand une famille spirituelle célèbre, par exemple, dans une cathédrale, il faut qu'on lui permette de l'habiller. Tel revêtement vaut pour l'une et ne vaut plus pour l'autre. Disposez alors des tapisseries, des oriflammes de vingt ou de trente mètres de haut, pendant le long des piliers, présentant ses saints à la communauté. Ceux-ci seront ainsi plus présents sensiblement au milieu d'elle.

Son.

La parole et les chants doivent toujours être portés jusqu'au dernier membre de l'assemblée. La technique de l'amplification peut y aider. Évitons qu'elle déforme la parole par un grossissement démesuré. Une bonne installation de sonorisation doit veiller à multiplier les haut-parleurs. Chacun d'eux porte le son dans les coins : il n'est aucunement besoin alors de l'intensifier. Choisissez entre mille votre maison de sonorisation comme les voix que vous ferez parler au micro. Essayez les voix longtemps à l'avance et faites une répétition du dispositif sonore vingt-quatre heures avant l'exécution. Tout peut être perdu en ce domaine par le moindre défaut.

Naturellement, micro et haut-parleur ne feront jamais qu'un orateur d'académie devienne un orateur de foule. A cet égard il faut bien comprendre que dix mille ou

cent mille personnes attendent un homme capable de tailler des vérités à la mesure de leur rassemblement. Ce que l'orateur dit doit s'inscrire en quelque sorte dans l'architecture de la célébration dont il devient le héraut ou le prophète : bien des subtilités ne passeront pas ce jour-là.

Quant à l'assemblée, il faut chercher à la faire participer le plus possible. Qu'elle chante, se déplace, fasse des gestes, parle et acclame. Donnez-lui une mesure ample comme une large respiration, sans traîner toutefois. Veillez à faire accorder les voix sur un ton élevé. La foule doit poser peu d'affirmations, mais répéter tout au plus ce que dit le meneur de jeu, prêtre ou laïc. Ce qu'elle exprime doit aller dans le sens de la louange et de l'enthousiasme. Elle peut répéter inlassablement la même formule : on retrouve ainsi une forme de prière traditionnelle, celle de la litanie des saints.

André Cruiziat et Jean Travers.

POUR UNE TECHNIQUE DES CELEBRATIONS POPULAIRES

L'année 1946 aura vu se multiplier les grands rassemblements de chrétienté. A ces manifestations de piété populaire, les occasions n'ont pas manqué : statues déplacées par la guerre et qui rentrent à leur port d'attache, corps saints promenés à travers la France comme aux plus beaux temps des translations de reliques, pèlerinages anciens et nouveaux, érections de calvaires et portements de croix, couronnement de vierges, commémoration d'apparitions et centenaire de croisade...

Chaque fois, les foules sont venues. On ne peut ignorer ni méconnaître un phénomène de sociologie religieuse de cette ampleur. Et l'on pourrait suivre, au cours de ces dernières années, par les étapes les plus marquantes, la progression de ces grandes liturgies populaires :

— Congrès du X^e^ anniversaire de la J.O.C. en 1937 au Parc des Princes;

— Pèlerinage à Lourdes en 1938, avec un jeu scénique de Chancerel;

— Chemin de Croix du Puy, le 15 août 1942;

— Messe des rapatriés sur les terrasses de Chaillot en juin 1945;

— Cheminement biblique du Puy, le 15 août 1945.

A cette liste, l'année 1946 est venue ajouter Colombes, Vézelay, La Salette, Lourdes, Sion, Lisieux... et l'on en oublie!

D'une fois sur l'autre, y a-t-il eu progrès, perfectionnement des techniques? Est-ce une mode, ou quelque chose de plus profond? Est-ce besoin de s'extérioriser, besoin de se « dégourdir les jambes », après les pesantes années d'occupation? Ce catholicisme de plein air et de grand soleil, fait de processions, de prières et de cantiques, avec tout l'imprévu des intempéries et les inévitables pénitences de la route,

c'est assurément un signe de vitalité. Et cette ferveur de piété mariale dont le Grand Retour est le signe le plus éclatant apparaît bien comme une grâce de renouvellement donnée à l'Église de France, et qui doit nous trouver attentifs. La Vierge enfante le Corps mystique du Christ comme elle a enfanté son corps charnel.

Mais la question se pose maintenant, et chacun se doit de mettre à profit la trêve des mois d'hiver pour y réfléchir : Quel fruit nous revient-il de tous ces déploiements extérieurs ? En avons-nous toujours tiré tout le rendement spirituel que nous en espérions ? Ne sommes-nous pas coupables d'avoir gaspillé et « galvaudé » une grâce certaine ? On ne rassemble pas trente, cinquante, cent mille personnes sans savoir ce qu'on veut leur faire faire, sans avoir organisé la prière qui doit monter de ce peuple, sans avoir prévu le fruit qu'elle en pourra retirer. Nous n'avons pas le droit de mobiliser de telles foules pour leur offrir parfois si peu et les renvoyer à jeun.

Pèlerinages ? Soit ! Mais puisque ce courant existe, qu'il témoigne d'un besoin, qu'il rejoint une authentique tradition chrétienne, génératrice de vertus, de grâces, d'efforts, de mérites, faisons les frais d'un effort d'imagination pour donner aux âmes ce qu'elles attendent. Après les tâtonnements et les expériences que représentent tous ces rassemblements, sommes-nous en mesure de mieux faire ? Il faut aborder le problème avec un souci de rigueur et de qualité. Les notes qu'on va lire sont le résultat d'une confrontation d'expériences diverses.

I

Quand un grand rassemblement de foules chrétiennes est envisagé, les organisateurs ont d'abord, semble-t-il, à faire l'inventaire des données concrètes de leur problème. On pourrait alors se poser un certain nombre de questions.

1° Quelle foule va se trouver rassemblée ? Est-ce du « tout venant » si l'on peut dire ? Ou bien est-elle déjà groupée, encadrée en des formations, en des communautés préexistantes ?

A Colombes, les gens arrivaient par paroisses : le diocèse était là avec sa structure hiérarchique.

A Lourdes, les prisonniers arrivaient par diocèses et par régions, mais pour se regrouper par camps.

Au Congrès de la J.I.C.F., des communautés s'étaient formées, par *carrefours*.

A Vézelay, dans la foule d'abord indistincte, le haut-parleur essayait de trier les scouts, les jocistes, la L.F.A.C., la famille franciscaine.

2° Quel est le degré d'initiation liturgique de cette foule ? A quel stade de son évolution liturgique la prend-on, et quelle nouvelle étape veut-on lui faire franchir ? Que vient-elle chercher et où veut-on la mener ?

A Lourdes encore, par exemple, la seule façon dont les chants ont « démarré » — et qui fut une surprise pour tout le monde — prouvait peut-être que cette masse de prisonniers, dans les camps, avait appris ce qu'est le chant collectif.

3° Quelles sont les données de fait de la circonstance ? Car il faut ici distinguer les deux éléments constitutifs de tout pèlerinage : la route et le lieu d'arrivée.

a) La route d'abord, dont il s'agit de faire une route priante et pénitente. Ici, les facilités fournies par la S.N.C.F. ont fini par fausser un peu le problème. Un pèlerinage doit rester une occasion d'être chrétien avec son corps. Les sacrifices accumulés pendant le chemin sont la monnaie qui a cours, sur les hauts lieux, pour acheter les grâces du ciel. Quelle part peut-on faire, même dans les grands déplacements, à la route à pied ? Et que ce soit au retour, comme pour Colombes, si ce ne peut être à l'aller!

b) Et puis le terme, le lieu d'arrivée. Car chaque pèlerinage a sa physionomie et sa grâce propre. Lourdes n'est pas La Salette et Paray-le-Monial n'est pas Lisieux. Que peut-on utiliser des données fournies par l'histoire ? Quelle part faire aux circonstances de lieu et de temps ? Quel profit les âmes pourront-elles tirer du récit de l'apparition, ou de la vie de tel saint ? Ce qui s'est fait ici ne convient pas là. Il ne faut pas croire que tout est transportable n'importe où, n'importe comment. Le cheminement biblique du Puy était com-

mandé par le site et l'escarpement à gravir : le même choix de textes pourrait être, ailleurs, un contresens. Les Litanies des Saints s'expliquaient, à Colombes, pour saluer l'entrée des paroisses : cela ne veut pas dire qu'elles seraient opportunes en toute autre circonstance.

Les conditions matérielles elles-mêmes peuvent dicter un programme différent. La Salette avec ses chemins de montagne, Vézelay avec ses rues en pente, étroites et tortueuses, ne peuvent connaître les mêmes déroulements liturgiques que l'esplanade de Lourdes ou le stade de Colombes.

Comment utilisera-t-on toutes ces données de fait ? Il faut ici ne pas vivre indéfiniment sur des formules qui sont vite vieillies. Un effort est nécessaire, pour inventer chaque fois quelque chose de neuf, propre au lieu et à la circonstance.

II

La reconnaissance du terrain ainsi faite, on peut maintenant passer à l'élaboration du programme. Quel édifice spirituel peut-on bâtir ? Et de quels éléments dispose-t-on ?

a) La pièce-maîtresse du programme, la pierre angulaire à laquelle on pense d'abord, c'est la messe. Cette foule assemblée, elle est là pour s'unir à son Chef, et au sacrifice de son Chef.

La messe pontificale offre ici le déploiement de ses rites. Soit dit en passant, on fera bien de choisir pour diacre et sous-diacre des gens qui ont encore de la voix. Certaines considérations de préséance devraient ici céder devant les besoins — et l'on allait dire les *droits* — de l'assistance. Même si l'épître et l'évangile doivent être ensuite lus en français, leur chant liturgique, en latin, a sa valeur propre pour la majesté de l'office, et il serait désastreux d'avoir un trou à la place, par la défaillance d'un chanoine aphone.

Il est assez remarquable, au surplus, que nos manuels de cérémonies — Levavasseur, Haegy et les autres — qui règlent si minutieusement les comportements des clercs, ne prévoient absolument rien des attitudes de l'assistance. Les « circumstantes » ont cependant d'assez sérieuses raisons d'être intéressés, eux aussi, à ce qui se passe.

Dans le même ordre d'idées, est-il indispensable — comme le veut un cérémonial qui après tout n'a été fixé qu'au XVI[e] siècle — que le pontife prenne et dépose les ornements en présence de la foule ? Il en résulte des « temps morts » assez difficilement remplis, et ce pour des cérémonies qui ne sont tout de même pas essentielles.

Un autre aspect du problème doit ici nous retenir. Si un pèlerinage doit durer plusieurs jours, comme cela est arrivé pour Vézelay, ou pour les Rapatriés à Lourdes, la messe pontificale s'impose-t-elle chaque jour, et ne serait-il pas plus expédient de la réserver pour le dimanche, ou pour la journée qui marque le point culminant des solennités ?

Colombes avec ses deux cents autels, Lourdes avec ses dix-sept prêtres sur le podium, Rouen et sa banlieue avec ses quarante paroisses sur le champ de courses de Bihorel ont rendu visible aux assistants la communion des saints, et l'union même avec l'Église triomphante, en des tableaux qui font penser au rétable de l'Agneau mystique.

Mais sans doute eût-on étonné beaucoup les premiers chrétiens si on les avait fait assister à la messe devant des foules d'une telle ampleur. Ce que les premiers chrétiens ont connu, ce sont de petites assemblées, on pourrait presque dire intimes, se réunissant pour faire l'Eucharistie. Et ils ne concevaient l'Église, au singulier, que comme une réunion des Églises particulières, celle de Corinthe et celle de Philippes, celle d'Éphèse et celle de Thessalonique.

Ainsi donc, *la* messe suppose, non un agrégat d'individus, pris en état de « désintégration atomique », mais une réunion de communautés préexistantes, familles selon la chair ou groupements spirituels nés d'affinités de toutes sortes. Au cours de ces pèlerinages, ne serait-il pas opportun de laisser ces communautés secondaires se former, se constituer, se construire, pendant les jours mineurs de la solennité, avant de les rassembler, le dimanche, pour *la* messe ? La question mérite au moins d'être posée. La messe suppose une certaine « homogénéité spirituelle » de l'assistance que des groupements restreints auront peut-être réalisée d'emblée, mais que l'on ne doit pas croire *a priori* obtenue de la part d'une foule assistant à une messe pontificale.

b) C'est précisément pour constituer cette « assemblée de saints » qu'on ne devra point oublier de prévoir, jusque

dans les détails pratiques et matériels, tout ce qui touche à l'administration du sacrement de pénitence : confesseurs... et confessionnaux. C'est là comme une condition préalable à tout rassemblement de chrétiens.

Si l'on organise un pèlerinage avec le souci vraiment de servir les âmes, il faut penser qu'un certain nombre de pauvres bougres et de bons chrétiens sont venus là avec l'idée de vider leur sac et de faire leur lessive. Occasion peut-être depuis longtemps attendue, geste qu'il faudra peut-être aider, par la prière collective « pour les pécheurs ». Et la confession prend alors son sens communautaire. Si elle nous remet en paix avec Dieu, elle nous réintègre aussi à l'Église dont nous étions séparés. Et celui qui tout à l'heure se sentait en marge de cérémonies auxquelles il n'osait prendre part reviendra joyeux reprendre sa place dans l'assemblée, et sa part dans la prière commune.

c) On a beaucoup admiré, à Lourdes, l'ordre parfait avec lequel les Rapatriés se sont placés sur l'Esplanade. Le mérite en revient-il à la discipline naturelle d'une assistance composée uniquement d'hommes... ou à la diligence d'un service d'ordre adroit ? Toujours est-il que cette disposition en paquets carrés, bien rangés, contribuait grandement à la dignité de l'assemblée. Cette foule, contrairement à bien des foules, n'était point en « pagaille ». Une telle ordonnance est assurément à rechercher partout.

Il y aurait peut-être une autre raison, une raison « technique », puisqu'on doit ici parler d'une technique du maniement des masses. Ce placement s'est fait en réalité le plus naturellement du monde, tout simplement parce que les gens arrivaient en procession. Le service d'ordre n'avait plus alors qu'à les prendre pour les aligner rang par rang. Le service d'ordre assume ici les fonctions dévolues, dans la primitive Église, aux portiers, dont le rôle était de faire placer les gens.

Mais, du même coup, la procession aussi reprend toute sa valeur. On mesure ici le dommage indirect causé par ces lois qui ont contraint l'Église à s'enfermer entre quatre murs. Une procession, c'est un cortège, pour se rendre en bon ordre d'un lieu à un autre. Quand les processions ont été interdites, l'Église n'y a pas perdu seulement une certaine liberté d'action extérieure. « Qu'à cela ne tienne! ont

dit bravement les catholiques d'alors. Nous processionnerons à l'intérieur! » C'était faire preuve de beaucoup de bonne volonté. A distance, nous découvrons maintenant que le sens de certaines liturgies s'en est trouvé complètement faussé. Ces processions qui tournent en rond, où quelques clercs déambulent devant les fidèles restant à leur place, n'ont plus aucun sens.

Il appartient à la liturgie de nos pèlerinages de revaloriser cette démarche. L'enjeu vaut qu'on y pense, et ce ne sera pas un des moindres services à rendre au peuple chrétien, que d'entreprendre cette rééducation.

d) Au programme des pèlerinages s'inscrivent d'ordinaire des exercices de pénitence, le plus souvent sous forme de Chemin de Croix. Les participants du Puy, de Vézelay, de La Salette peuvent garder le souvenir de ces montées rocailleuses, où toute une foule en prières s'unissait à la Passion du Christ.

On voudrait pouvoir en dire autant du Chemin de Croix des rapatriés à Lourdes. Mais le texte qui leur était proposé — si haute que soit l'œuvre écrite par Patrice de la Tour du Pin — n'était-il pas en la circonstance une erreur?

En toutes ces manifestations, une voie juste est à trouver. Il faut condescendre à cette foule, la prendre où elle est, pour l'élever. Cela suppose qu'on évitera et la démagogie et l'esthétisme. C'est pourquoi nous demandions dès l'abord une appréciation exacte de son degré d'initiation liturgique.

Autre chose est la perfection d'une messe en grégorien dans le recueillement d'un monastère, et autre chose la liturgie de plein air d'une foule de vingt, trente, cinquante, cent mille personnes. Dans ces grands rassemblements, tous les détails doivent être conçus « à l'échelle » — et les erreurs les plus courantes sont en fait des erreurs d'échelle. Des intentions trop ténues ne deviennent plus perceptibles, prises dans la masse. Cette foule assemblée à Colombes, à qui l'on faisait dire : *A l'aide, Dieu de notre salut!* ne se reconnaissait pas dans cette invocation d'une saveur pourtant toute biblique. Ce n'était pas ce qu'elle avait envie de crier. Le choix des invocations qui exprimeront l'âme de la foule est peut-être, dans la préparation de ces grands rassemblements, l'une des tâches les plus délicates.

Il est pourtant des formules si simples, et qui seraient si

bien utilisables partout. Est-il exagéré de dire qu'à Colombes, pris par le spectacle et par le jeu scénique, on n'a pas « prié » ? La paraliturgie des morts, par contre, à Lourdes, a été une heureuse réussite, mêlant les chants à des évocations bibliques heureusement choisies.

« Seigneur apprenez-nous à prier...

« Quand vous prierez, vous direz : *Notre Père...* »

Comment ne pas regretter que n'ait pas été inscrit quelque part au programme un simple *Notre Père* — bien senti! et peut-être sobrement commenté, lentement médité — dit par ces milliers d'hommes, face à la Grotte, au pied de ces piquets qui évoquaient leur camp de souffrances ? Sans doute, il y aurait peut-être eu une phrase qui aurait eu du mal à sortir, celle-là qui était restée sept ans en travers de la gorge de Péguy, et qu'il n'arrivait pas à prononcer : Pardonnez-nous nos offenses... comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ! Quelle victoire des chrétiens sur eux-mêmes... et sur la haine!

e) Ces grands rassemblements de chrétienté sont placés habituellement sous la présidence d'un ou de plusieurs évêques, et la présence des hautes autorités ecclésiastiques pose ici un double problème qu'on ne peut qu'indiquer au passage.

Puisqu'il y a là des membres de l'Église enseignante, d'abord, et puisque des membres de l'Église enseignée sont venus là chercher quelque chose, comment cette fonction d'enseignement est-elle remplie ? Elle peut être exercée directement ou par délégation. Pourrait-on faire mieux ? Sans aucun doute, puisqu'on citerait des cas où... elle n'a pas été remplie du tout. Et ce que les manuels du « Parfait orateur ecclésiastique » appellent une « allocution de circonstance » est-il bien le genre qui convient, apportant une nourriture suffisante ? Devant ces foules assemblées, qu'auraient dit un Augustin, un Chrysostome ?

D'autre part, la présence de princes de l'Église s'accompagne d'un cérémonial devenu traditionnel, qui va des congratulations officielles au baiser de l'anneau et au fauteuil de velours rouge (pourquoi, dans tous les presbytères de France, les fauteuils sont-ils en velours rouge ?). Si le « pèlerinage » comporte un trajet en chemin de fer, qui eût bien étonné les pèlerins d'autrefois, la S.N.C.F., qui a retrouvé, pour nous

véhiculer, un vieux matériel à banquettes de bois, croit évidemment bien faire en réservant un wagon de 1re classe aux états-majors du convoi.

Mais — au risque de jouer les Grosjean! — n'y aurait-il pas à mettre au point un certain « style » de la présence des autorités ecclésiastiques, à la fois sans démagogie et sans embourgeoisement, conciliant l'acte de pénitence qu'elles aussi sont venues accomplir avec le respect dû à leur dignité épiscopale? Et pour le voyage, par exemple, la solution ne serait-elle pas de les placer auprès des malades, qui ont droit légitimement à un peu plus de confort?

f) Il ne saurait y avoir pèlerinage — surtout de plusieurs jours — sans légitime détente permise aux pèlerins.

Il est normal de prévoir des temps et des lieux où l'on accordera à la nature le répit qu'elle demande. L'histoire nous a gardé le souvenir de ces bateleurs qui, sur des tréteaux, à l'entour des lieux de pèlerinage, jouaient les mystères ou disaient les chansons de geste. Avec l'inévitable dégradation du temps, ces distractions sont devenues fête foraine, balançoires et chevaux de bois. Et nous voici déplorant que les torrents de la grâce dégénèrent en torrents de bière et de limonade. Nous disons qu'il y a maldonne.

Soit! mais regardons les choses en face.

Qu'il y ait, en tout pèlerinage, une certaine joie intérieure, toute recueillie et pleine de gravité, qui doive être sauvegardée en tout état de cause, préservée des éclats d'une gaîté bruyante et vulgaire — ce n'est qu'une tâche de plus qui incombe aux organisateurs! Quelques règles de discipline pourraient ici être utilement rappelées : on pense notamment à celles qui concernent le repos de la nuit et le respect du « grand silence ».

Quant au reste, vous déplorez que la fête foraine ait peu à peu mangé, rongé, envahi notre pèlerinage? Mais alors, organisez-la. Faites-en une fête chrétienne. Les bateleurs, cela s'appelle aujourd'hui le cinéma. Ou bien, tel jeu scénique écrit pour la circonstance. Et qui donc nous organisera par exemple une exposition mariale, montée sur camions, et qui viendrait là s'installer avec son matériel, ses panneaux, ses films?

g) « Il n'y a pas de détails dans l'exécution », disait Paul Valéry. Dans ces techniques du maniement des foules, il sera

prudent de laisser le moins possible à l'improvisation. Mentionnons encore quelques aspects de la question, dont aucun n'est négligeable.

1) Autant une sonorisation bien au point peut être utile, autant un bricolage peut compromettre irrémédiablement le recueillement de toute l'assistance. Et que l'on ne croie pas qu'il soit si facile de trouver de bons lecteurs, à la voix phonogénique, capables de bien dire un tèxte devant le micro!

2) Si l'on doit faire une quête, qu'au moins on prévoie des corbeilles « à l'échelle ». On ne ramasse pas les offrandes de cinquante mille personnes dans le fond d'un béret.

3) Nous nous plaignons de ce que les journaux ne se fassent pas davantage l'écho de nos grandes manifestations. Pensons-nous à prévenir la presse, à inviter les journalistes? Il y a des usages de la profession auxquels il faut se conformer. Quel que soit l'ordre de grandeur de la manifestation projetée, il y a un « service de presse » à organiser, local, régional, national ou international. C'est quelque chose qui avait été bien vu pour les Rapatriés à Lourdes.

4) Il en est de même de la présence des cinéastes et photographes. Certes, il est déplaisant d'être à tout instant « mitraillé » par des amateurs dans l'accomplissement d'actes de dévotion. Du moins on acceptera comme un moindre mal qu'un certain nombre de professionnels dûment autorisés se promènent parmi la foule : ces « chasseurs d'images » sauront se placer, choisir et composer leurs vues, et livrer un travail utilisable.

h) Un dernier mot de la question des cantiques. C'est un lieu commun de déplorer l'indigence de notre répertoire : on ne le développera pas à nouveau ici. La critique est plus aisée que l'art.

Les expériences récentes apportent du moins quelques éléments positifs dont on doit honnêtement faire état.

C'est un fait indiscutable par exemple que le succès rencontré partout par le très simple *Chez nous, soyez Reine*. A quoi cela tient-il? Résonances dans l'âme populaire? Si les paroles sont modestes, la mélodie a au moins l'envol et l'accent qui lui valent la sympathie de la foule. On l'a bien vu à Colombes.

Vézelay nous a appris, en quelques minutes, un cantique

à la Croix qui est, paraît-il, la version authentique du B[x] Grignion de Montfort, et où la mièvrerie du *Vive Jésus, vive sa Croix!* est heureusement remplacée par quelque chose de fort, paroles et musique :

Sainte Croix, nous t'acclamons!
Jésus-Christ, nous t'adorons!

Sur les routes de France, le Grand Retour a propagé un *Je vous salue Marie*, rythmé et accommodé à un air de marche, et qui a retenti jusque sous les lambris du Vatican, à l'audience papale.

Le pèlerinage des Rapatriés avait pour « indicatif musical » un choral de Bach puissant, grave, viril, et qui ne manquait pas de grandeur.

On peut aussi regretter que le cantique *Reine de France, Notre-Dame* ne soit pas connu et plus largement utilisé.

Faut-il borner là l'inventaire de nos ressources? Aurons-nous un jour des chants populaires, priants et beaux, nourris de sève théologique, et d'une valeur musicale certaine? Qui nous en créera les paroles et les rythmes? Des lettrés, nous le savons, sont au travail pour nous mettre en langage accessible au public des hymnes et des motets liturgiques. Mais si l'on ne cherche pas, comment trouvera-t-on?

III

Au fond — et c'est sur cette dernière remarque que l'on voudrait conclure — la préoccupation doit être de *faire prier* la foule. Encore faut-il prendre bien garde à ce que cette locution peut avoir d'arbitraire et d'artificiel.

Faire prier? On ne sera jamais trop en défiance contre tout ce qui pourrait ressembler à une sollicitation purement extérieure, et à des formules imposées du dehors. Huysmans avait aperçu cet aspect violent et factice de la prière, lorsqu'il parle, quelque part, de ces prêtres qui « flagellent la foule de leurs invocations ».

La solution est plutôt à rechercher du côté de ce qu'a révélé la pratique du Grand Retour. Dès que la statue de Notre-Dame de Boulogne arrive quelque part, en fait, c'est un foyer de prière ininterrompue, de nuit et de jour, qui se

trouve installé pour toute la durée de son séjour au cœur même de la paroisse.

Ainsi donc, disposez le programme de votre pèlerinage comme vous l'entendrez. Prenez telles dispositions pour l'accueil ou les chants; prévoyez tel prédicateur, telles manifestations spectaculaires, telles légitimes distractions pour les pèlerins, telles présences d'autorités officielles.

Si vous n'avez pas installé, quelque part, dans un coin rigoureusement préservé, une zone de recueillement et de silence, si vous n'avez pas planté un « buisson ardent » au cœur même du pèlerinage, soyez à peu près assuré que le rendement spirituel restera en deça de ce que vous attendez, et de ce que Dieu attend.

A Lourdes, le problème est résolu : il y a la Grotte. A Vézelay, ce pourrait être le vallon de La Cordelle et la croix de saint Bernard. Ailleurs, il faut trouver, ou créer.

Mais alors, à partir de là, tout s'ordonne et s'organise. Qu'importe le va-et-vient de la foule, si quelque part elle est tenue en respect devant ce brasier dont les approches seront jalousement gardées. Là, vous n'aurez pas besoin de réclamer le silence — lamentable aveu de faiblesse d'un « pion » qui se fait chahuter! — parce qu'il se sera établi et s'imposera de lui-même. Là on saura trouver des confesseurs. Là les hautes autorités ecclésiastiques viendront prendre la tête de la prière collective. De là, on passera tout naturellement — par une procession qui disciplinera cette foule — à la majesté de l'office. Là viendront se sceller pour chacun les résolutions et les engagements du pèlerinage. Ce lieu saint imposera sa discipline et sa tonalité à tout le reste. Vous n'aurez pas tellement besoin de *faire prier*. La foule priera d'elle-même.

Dans la messe du Cœur Immaculé de Marie, qui est devenue un peu la messe propre du Grand Retour, l'Église, reprenant le vieux texte de la Sagesse, nous fait demander que ceux-là soient trouvés fidèles, qui ont mission de faire passer le message : *ut prophetae tui fideles inveniantur.*

C'est la consigne à méditer par tous ceux qui en 1947 — tenant compte des expériences de 1946 — auront la redoutable responsabilité d'organiser de ces grands rassemblements de chrétienté, où ils auront à se montrer bons « managers » de la grâce divine.

PIERRE HERBIN.

LA MESSE SUR LA PLACE SAINT-PIERRE

La manifestation de la place Saint-Pierre envers le Pape fut précédée — préparation idéale — d'une messe en plein air à laquelle a participé (et non assisté simplement) avec intelligence et piété une foule imposante. A quiconque suit de près le mouvement liturgique et travaille intensément au retour du Christ dans les âmes à travers la prière de l'Église, voir, entendre cette messe du 22 décembre, donnait les sentiments d'une conquête. Pour beaucoup, on ne peut le nier, ce fut vraiment une révélation. Il y en avait bien peu qui s'attendaient à ce qu'une multitude de ce genre, si diverse et si variée, comme on en trouve difficilement en dehors de Rome, pût suivre la messe avec recueillement, silence et piété. En arrivant sur la place Saint-Pierre, on avait l'impression de franchir le seuil d'une église : l'ambiance avait créé l'atmosphère. Il faut dire qu'une grande part de la réussite est due à l'usage des haut-parleurs, à la préparation soignée du texte, des explications, des ordres, à la diction claire et précise du coryphée, en synchronisme exact avec le célébrant. Notre peuple a montré que, placé dans des conditions favorables, il sait retrouver en lui-même le sens inné de la piété et de la foi.

Depuis deux ans déjà à San Girolamo della Carità à Rome, il se faisait quelque chose de semblable, mais dans des proportions réduites, avec l'accent mis sur la charité collective. — L'expérience tentée avec une grande masse de fidèles prouve, à tous ceux qui seraient encore sceptiques sur la part que la liturgie est appelée à prendre dans le renouveau actuel, que l'on peut arriver à un résultat quand on le veut vraiment et qu'avec du bon sens, de la décision et du tact, la piété populaire peut être délicatement dirigée et ramenée aux sources claires et vives de la liturgie.

Si l'on a pu éprouver un regret, c'est que le chant de la masse n'ait pas été mis en assez grande valeur, et qu'on ait donné plus de place aux chants populaires habituels qu'au chant liturgique. Nous n'en ferons pas un grief aux organisateurs, qui ont fait un travail magnifique avec ce qu'ils étaient certains de trouver chez les fidèles présents. Mais quelle imposante affirmation collective de foi eût été le chant du *Credo* par cette masse du peuple, sur la mélodie vibrante et aérienne du grégorien! De même pour le *Kyrie*, le *Sanctus*, l'*Agnus Dei*. Tout cela, en somme, montre qu'il faut travailler beaucoup, en profondeur, en ce domaine; dans les paroisses, les associations, les collèges, il faut qu'il y ait une participation habituelle à la messe (au moins les dimanches et jours de fête) sous la forme dialoguée qui est permise, voulue et recommandée par l'Église. — Et non la participation d'une seule élite, mais du peuple, de tout le peuple, *plebs sancta Dei*. Les grandes manifestations, qui font ressortir de façon presque tangible la vitalité et la force de l'Église, ne s'improvisent pas : elles sont l'aboutissement d'une préparation lente, soignée, constante des plus petits groupements. Il ne suffit pas de mettre un livret entre les mains du peuple et de dire « priez », — ou d'entonner une mélodie et de dire « chantez ». Il faut, là aussi, commencer par un catéchisme de la prière collective et du chant, et le répéter cent fois, s'il le faut, sans se lasser, ni douter du résultat. Dans la grande paroisse centrale d'une ville importante, il y a tous les jeudis, à la salle paroissiale, répétition de chant pour tous les fidèles; on y prépare des pièces de la messe du dimanche suivant. Aussi le dimanche c'est tout le peuple, femmes, hommes, vieillards, enfants, jeunes gens, qui chantent « leur messe » avec le petit livre qui leur appartient, le *Kyriale*.

Ce sont les chants liturgiques de la messe, mais il ne faut pas d'exclusivismes exagérés parce qu'un beau chant populaire peut trouver une place convenable au cours de la messe, même s'il ne répond pas à toutes les exigences de l'art, pourvu qu'il nourrisse et alimente la piété, comme *T'adoriam* ou *Inni e canti*.

Ainsi beaucoup auraient aimé entendre, ce dimanche à Saint-Pierre, à la fin de la messe, le *Christus vincit*, simple et imposant : il aurait probablement trouvé un long écho parmi les assistants, et aurait constitué une transition majestueuse entre la messe, manifestation de la foi au Christ, et la manifestation de la fidélité au Pape.

Quoi qu'il en soit, ce qui s'est fait est considérable et a été bien fait. Nous souhaitons que l'expérience ne s'arrête pas là, et devienne chose normale. C'est assez dire qu'elle trouve la plus vaste application, aussi bien dans les chapelles que dans les basiliques et surtout dans les églises paroissiales, tant aux messes de groupes particuliers, comme les messes d'enfants, qu'aux messes de midi. Et par là, redonner vie à la messe inerte, rompre son mutisme, et faire ressentir aux fidèles leur dignité en les faisant participer activement au « regal sacerdotium ».

Annibale Bugnini.

(*Osservatore Romano*, 30-31 décembre 1946.)

UNE PAROISSE « LITURGIQUE » EN ALSACE

La paroisse dans laquelle la joie du Seigneur fut ma force durant cinq années de vicariat est une petite ville de vignerons d'environ seize cents habitants. A l'arrivée de mon curé « liturgiste », la situation religieuse et morale des ouailles était telle qu'il y avait fort peu à perdre, mais quelque chance de gagner du terrain pour le Christ.

Toute activité pastorale présuppose une théologie nette. La base de notre travail liturgique et pastoral fut « la théologie des mystères » de l'école de Maria-Laach qui, par son travail scientifique, a fait ressortir l'ontologie chrétienne dans le culte et qui a été traduite dans la théologie pastorale par les publications de Pius Parsch (voir A. Heitz dans *La Maison-Dieu* n° 7).

Notre programme de travail prévoyait tout d'abord la revalorisation des traditions liturgiques encore existantes dans la paroisse : fêtes, messes chantées, vêpres, matines de la semaine sainte, administration des sacrements, funérailles. Il fallait aussi rendre au culte le premier rang avant toutes les dévotions, faire un travail de déblaiement pour séparer l'essentiel de l'accessoire, la vraie tradition des prétendues traditions, romantiques et baroques : *Nihil innovetur nisi quod traditum est.* Cette *restitutio in integrum* demandait un *enrichissement* du culte, par exemple par la messe dialoguée, les premières vêpres, les matines, les complies. Pour rendre au Christ la primauté en tout, une refonte des dévotions était indispensable, afin qu'« en toutes choses Dieu soit glorifié ».

Commençons par l'année du Seigneur : elle « re-présente » au sens étymologique du mot l'action rédemptrice du Christ : *Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta* (fêtes, messe, sacrements, sacramentaux, officium divinum) *transivit.* (Saint Léon, *Sabb. intra oct. ascens. II. Noct.*) La liturgie des fêtes rend présente dans le *hodie* du culte toute l'économie du salut : l'Incarnation, l'Avent, l'Épiphanie, la Pâque (*Pascha* = passage de la mort à la vie) du Seigneur, et remplit l'Église de son Souffle de Vie (*Pneuma*). Aux *dies natales*, l'Église militante participe au triomphe de la mort précieuse des saints.

Pâques devait redevenir dans l'éclat du culte et dans la mentalité des fidèles la fête des fêtes et la solennité des solennités. La liturgie

du samedi-saint était annoncée et fêtée chaque année comme l'office le plus important de toute l'année, comme le point culminant du culte chrétien.

L'évangile du dimanche de la Septuagésime invitait prêtres et fidèles — « Allez, vous aussi, à ma vigne » — à recevoir le denier de la joie pascale. Dans l'intention de l'Église, le carême est la grande retraite paroissiale pour la renaissance pascale, ce qui explique la variété des textes de sa liturgie.

a) Le mercredi des Cendres, le curé chantait la bénédiction des cendres pour les distribuer ensuite avec le vicaire. Au chœur, les chantres exécutaient les répons, puis chantaient le psaume 50 alternativement avec le peuple. A la grand'messe, le célébrant lisait les péricopes et faisait une homélie. Nombre de fidèles communiaient à cette messe.

b) Le premier dimanche de Carême, les flambeaux et l'encens soulignaient, à la grand-messe et aux vêpres, l'importance du *caput jejunii*. A partir du mercredi des Cendres, toutes les réponses devaient être chantées par l'assistance sans accompagnement d'orgues; celles-ci ne servaient plus qu'à soutenir discrètement les chants. Les fleurs disparaissaient jusqu'à la messe du samedi saint. C'était vraiment la gravité du *solemne jejunium*.

c) En Carême, on célébrait tous les jours la messe de la férie, exception faite pour les fêtes de l'Annonciation, de saint Joseph et de saint Benoît. La lecture des péricopes et une courte explication formaient une catéchèse très importante pour les enfants et les grandes personnes.

d) Chaque soir en Carême, les fidèles étaient invités à une assemblée de prière. Celle-ci comprenait une lecture de l'Écriture, entrecoupée et suivie de commentaires, de cantiques choisis *ad hoc* et de prières à la manière des ecténies byzantines. Dans ces assemblées furent lues et commentées : les épîtres de saint Paul aux Hébreux, aux Corinthiens, celles de saint Pierre, des discours et la prière sacerdotale du Seigneur. Jeunes gens, enfants et adultes formaient un milieu homogène, car le lien était la parole de Dieu et la prière des frères. (En hiver, des réunions analogues, suivies du chant des complies, avaient lieu une fois par semaine.) Les grands sermons de Carême avaient lieu le dimanche soir avant complies.

e) Le sermon du dimanche de la Passion servait à expliquer l'importance du *triduum sacrum* : *In omnibus, dilectissimi, solemnitatibus christianis, non ignoramus sacramentum paschale esse praecipuum* (S. Léon, *II Noct. du dimanche de la Passion*). Pour tous les offices du triduum, les textes et traductions de Pius Parsch étaient sur les bancs à la disposition des fidèles.

f) Le dimanche des Rameaux était célébré avec la solennité des grandes fêtes. Enfants et adultes portaient en mains les rameaux

qui annoncent la résurrection de la vie. L'entrée solennelle après la procession représentait dignement l'entrée du Christ dans Jérusalem. La foule chantait un cantique invitant la « fille de Sion » à recevoir et à acclamer son Roi. A la messe solennelle, le diacre lisait en chaire la passion selon saint Matthieu, vraie catéchèse pascale.

g) Le mercredi soir, au chant du premier nocturne et des laudes, les répons étaient chantés sur le ton simple et majestueux de Maria-Laach. A la grand'messe du jeudi saint, à 8 heures, avait lieu la première communion des enfants. Le dépouillement des autels et les vêpres clôturaient la liturgie. Le *mandatum* était prévu pour plus tard. Le vendredi saint devait être célébré dans toute sa sobriété majestueuse, sans à-côtés sentimentaux. C'est le jour du triomphe de la Croix : *fulget Crucis mysterium.* La dévotion du chemin de croix avait lieu à trois heures de l'après-midi, sans évincer les matines, chantées à 8 heures du soir. A l'office du matin, les lectures étaient faites en langue vulgaire, trois diacres chantaient, face au peuple, la Passion selon saint Jean. Il faut avoir participé plusieurs fois au chant de cette Passion pour savoir combien peut vibrer l'âme du peuple de Dieu. Les paroles inspirées de la « Bonne Nouvelle » sont infiniment plus efficaces que la sentimentalité de certains cantiques langoureux et que les tirades d'éloquence. Un court sermon, d'usage dans notre diocèse, servait à expliquer les lectures et les cérémonies du jour. Le peuple ainsi préparé pouvait adorer la Croix du Seigneur et bénir sa sainte résurrection. Les invitations, *flectamus genua, levate*, n'étaient pas suivies d'une gymnastique cléricale, mais l'assistance s'agenouillait pour prier en silence et se levait ensuite pour écouter et ratifier de son *Amen* la collecte liturgique. Un cantique à la Croix permettait à la piété populaire d'extérioriser les sentiments accumulés durant l'office et formait la transition entre la messe des présanctifiés et les vêpres.

Nous arrivons à la fête des fêtes. Le feu, allumé par la jeunesse impatiente et un peu amusée, flambe devant l'église, les fidèles attendent, missel ou textes en mains, en religieux silence, le début des *festa paschalia*. Bénédiction du feu et entrée dans l'église vide et sombre : les fidèles adultes suivent le prêtre, les enfants entrent derrière la croix, portée par le sous-diacre. A l'entrée le diacre se revêt d'une belle dalmatique gothique, en soie blanche authentique; il montre le *Lumen Christi*, tout le monde tombe à genoux et chante *Deo gratias*. L'*Exsultet*, souvent commenté, lu en partie au sermon du dimanche de la Passion, est écouté avec une attention soutenue et une joie visible. Les enfants épient le moment où le cierge pascal, d'un dimension respectable, commence à flamber. *O vere beata nox!...* Venons-en aux lectures de l'Ancien Testament : au lieu de consister en un chant abrégé de quelques phrases latines, la catéchèse

classique du temps des Pères est faite au pupitre par le diacre. Il chante, en langue vulgaire, des extraits soigneusement préparés, de manière à former un tout compréhensible; quelques mots d'explication, tirés du missel de Bomm, soulignent l'importance typologique des leçons. Ainsi, pour la troisième leçon : Isaac préfigure Notre-Seigneur qui s'est offert pour nous; pour la quatrième leçon : le Christ, vrai Moïse, nous conduit avec sa Croix à travers la Mer Rouge, symbole du baptême. Il nous libère de l'esclavage du pharaon, du démon, pour nous conduire dans la terre promise de son Église et de son Royaume. Le peuple, assis pour écouter, se lève aux *Oremus*, les chantres et le clergé chantent les traits, en mélodie du graduel pour la première phrase, en psalmodie pour le reste. Tous assistent à la descente de la force du Saint-Esprit dans la plénitude des fonts. Durant les litanies, le sacristain place les fleurs sur l'autel, allume les cierges et dispose les ornements blancs *ad sedes*. Tous font écho aux grands alleluias, l'épître et l'évangile sont lus au peuple, une courte allocution du célébrant commente le *gaudium magnum quod est alleluia*. Pendant la communion, tous chantent le psaume vespéral, et, après chaque verset, le triple alleluia, aussi longtemps que dure le banquet pascal. *Deo gratias, alleluia, alleluia*, c'est la paroisse vivante, chaque année plus grande, surtout parmi les jeunes, qui emporte l'ineffable joie du Christ vainqueur. Pour le soir, le rituel prévoyait (pour les paroisses appartenant au diocèse de Bâle jusqu'au concordat de Napoléon) une paraliturgie composée d'un invitatoire, d'un psaume, d'une hymne de procession et du *Te Deum*. Pauvre reste de la « mère de toutes les vigiles ». Faute de mieux, il nous servait de matines de Pâques.

« Le jour qu'a fait le Seigneur » était célébré avec la plus grande solennité : entrée et sortie solennelle du clergé, à la grand'messe et aux vêpres, grand'messe avec ministres, communion des fidèles, jeu discret des orgues durant le canon de la messe, jeu qui n'était admis qu'aux grandes fêtes. Pour sauvegarder la *sobria ebrietas* de notre liturgie, la polyphonie n'était admise que pour le *Magnificat* et quelques motets du salut après les vêpres solennelles.

La *beata pentecostè* est le grand temps de joie et de fête : le chœur de l'église restait orné de tentures et de tapis, l'autel de son antependium blanc jusqu'au dimanche *dum complerentur dies pentecostes*. L'Ascension et la Pentecôte étaient inaugurées chaque année par les premières vêpres la veille à 8 h. 30. La neuvaine avant la Pentecôte nous unissait dans la prière à nos frères séparés pour demander à l'Esprit créateur l'union de toutes les églises.

A côté des mystères de la Résurrection et de la Théophanie du Seigneur, les fêtes du Corps du Christ, de la Très Sainte Trinité et du Sacré-Cœur étaient célébrées avec la solennité des fêtes mineures, mais évidemment avec toute la dignité requise.

Les fêtes de la Toussaint, du Christ-Roi et de la Transfiguration et celle de saint Jean-Baptiste étaient présentées aux fidèles et célébrées en union avec les grands mystères de la foi et du culte.

La liturgie avec diacre et sous-diacre était donc réservée aux fêtes du temps pascal, de l'Épiphanie (Noël y compris), à la fête de la Dédicace de l'église et aux deux fêtes patronales de la paroisse : Assomption et saint Sébastien. Pour les autres fêtes doubles de première et de deuxième classe, on se contentait de la messe chantée avec cérémoniaire, encens et flambeaux. Cette graduation devait avoir un sens liturgique et pédagogique.

Le premier dimanche de l'Avent, nouvel an liturgique, était célébré avec la solennité du premier dimanche de Carême. Avant les complies des quatre dimanches de l'Avent, une lecture tirée des prophètes ou de l'évangile présentait aux fidèles Isaïe, la Mère du Seigneur et saint Jean-Baptiste, son paranymphe, pour préparer avec eux la venue du Seigneur à Noël, à la fête de son Épiphanie et son dernier avent. La vigile de Noël jouissait d'une messe chantée comme le premier dimanche de l'Avent; après la lecture des péricopes, le prêtre chantait au peuple le passage du martyrologe. La messe de minuit, sans « Minuit, chrétiens », ni rien de semblable en chant ou en musique, était précédée des matines populaires d'A. Heitz : chant d'un invitatoire sur le ton du répons bref de tierce, *Christ ist uns geboren, alleluia, alleluia*, un psaume, lecture du prophète et de l'épître. L'hymne et les répons étaient remplacés par des noëls convenables. Selon le mode des matines monastiques, le curé en chape annonçait solennellement la « Bonne Nouvelle » à son peuple. Le *Te Deum* et l'oraison terminaient ces matines, qui duraient environ vingt minutes. La messe des anges (concession au point de vue grégorien) permettait aux moins forts en liturgie de mêler leur voix à celle de l'Église. Pendant que le célébrant et le diacre distribuaient la communion, la schola répétait l'antienne de la communion après les versets pairs du *Magnificat* chanté par la foule : *In splendoribus...*

Il fallut évidemment revaloriser la plus grande fête du temps de Noël, l'Épiphanie; le jour même et le dimanche dans l'octave étaient consacrés au grand mystère qui acclame, non pas les trois rois mages, mais bien le Roi des rois. La fête de la Présentation est la clôture liturgique du temps de Noël : tous, grands et petits, chantaient *Lumen ad revelationem gentium...* et tenaient en mains le cierge bénit durant la procession, l'évangile et le canon de la grand'messe. Tous les chantres participaient à la liturgie du 2 février.

Les dimanches ordinaires, célébrés plus simplement, n'étaient nullement négligés; ils devaient être le renouvellement hebdomadaire de la grâce pascale et baptismale, comme l'indique admirablement la secrète du neuvième dimanche après la Pentecôte : *quoties*

hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur, chaque fois que la commémoraison de ce sacrifice est célébrée, l'œuvre de notre rédemption est rendue présente.

Chaque samedi, le calendrier liturgique de la semaine était affiché à la porte de l'église. Le samedi soir, on chantait les vêpres, les psaumes et l'hymne, en langue vulgaire, d'après le *Jubilate* d'A. Heitz, le reste en latin : *Deus in adjutorium*, antienne à *Magnificat*, *Magnificat*, etc. Au *Magnificat*, la sonnerie des cinq cloches annonçait le jour du Seigneur. Si les rubriques prévoyaient les premières vêpres d'une fête, celles-ci étaient chantées entièrement en latin. Le dimanche, tous les chants du propre de la messe étaient exécutés intégralement. Le graduel et le verset alleluiatique étaient chantés à la manière du psaume de l'introït, tous les autres chants, selon la mélodie du graduel. Le peuple s'associait au chant de l'*Asperges me*, du psaume de l'introït; le *Kyrie* (chanté entièrement), le *Gloria*, le *Credo* (I et III), le *Sanctus*, l'*Agnus Dei* étaient chantés alternativement par le peuple et la schola. Évidemment, les réponses étaient données par tous. Les textes du missel n'offraient au prédicateur que l'embarras du choix pour communiquer au peuple de Dieu la joie du Seigneur et l'espérance de la gloire. Avant la grand'messe, les textes liturgiques traduits par Pius Parsch étaient déposés sur les bancs de l'église pour ceux qui n'avaient pas de missel. Il était donc facile de rappeler dans le sermon l'introït ou l'oraison ou n'importe quel autre texte du propre de la messe. Jamais la louange vespérale n'était omise le jour du Seigneur. L'explication des psaumes et des hymnes faisait partie de la catéchèse scolaire. Le peuple chantait les versets pairs des psaumes, de l'hymne et du *Magnificat*. La chape du célébrant, l'encens et les flambeaux aux jours de fêtes, soulignaient qu'il s'agissait de la prière solennelle de l'Église, de l'*opus Dei*, auquel aucune dévotion ne pouvait être préférée. Le chant des complies était la prière du soir pour la famille paroissiale. Il faut avouer que l'assistance aux offices du soir n'était pas aussi nombreuse qu'à la messe et que le pasteur « liturgiste » doit se munir de patience pour y ramener son troupeau. Il faut y tendre à tout prix et avec acharnement, car « la profanation du dimanche commence par la désertion des vêpres » (Mgr Harscouet, *Horizons liturgiques*). Aux offices, les fidèles devaient s'habituer à une attitude uniforme; au *per omnia* avant la préface, par exemple, l'assistance se levait, l'élévation du corps symbolisait celle du cœur, de l'homme intérieur. A ce sujet, nous avions établi très exactement l'ordo qu'a publié depuis Mgr l'évêque de Laval (*La Maison-Dieu*, n° 6).

Les offices commençaient avec précision, tous les retards et les pertes de temps étaient soigneusement évités. Ils avaient acquis les marques de gravité et de dignité et surtout celle de la joie du peu-

ple de Dieu, racheté et constitué en royaume; on y sentait l'entrain et l'enthousiasme de la jeunesse de l'Église. Les moins fervents n'y connaissaient plus l'ennui. « The people sings », dit avec admiration un soldat américain après une grand'messe.

Outre la messe solennelle des grandes fêtes, et la messe chantée sans ministres des fêtes mineures et des dimanches *per annum*, la messe chantée du jour était célébrée en semaine pour les services des défunts, excepté le jour des funérailles, le septième et le trentième jour après la déposition, où fut chantée la messe de *Requiem*. L'organiste et une schola de garçons chantaient le propre et alternaient le commun avec l'assistance de la nef. A la longue, l'éternelle messe *de Angelis* serait devenue tout aussi insupportable que la messe de *Requiem*, chantée du lundi au samedi dans nombre de nos églises. Pour les fêtes, le répertoire comprenait donc les messes I, IV, VIII, IX, XI, XVII; pour les jours de semaines à fêtes doubles, semi-doubles ou simples les messes VIII, XII, XV, XVIII.

Pour les messes matinales des dimanches et jours de fêtes et pour les messes de semaine qui n'étaient pas chantées, on ne pouvait se contenter de la messe basse avec une assistance passive. Le rite de la *Betsingmesse* ou *Gemeinschaftmesse*, messe dialoguée avec lecture traduite du propre, fut adopté. Les chants du propre, d'abord lus en traduction, étaient remplacés par des cantiques choisis en fonction de l'action liturgique et du temps de l'année sainte. Toutes les réponses, chantées à la grand'messe, y étaient prononcées *recto tono* par les *circumstantes*. Un lecteur ou un prêtre, en chaire ou simplement devant l'assistance et face à elle, lisait le propre et entonnait les cantiques. Le peuple récitait avec le célébrant le *Gloria* et le *Credo*; le *Sanctus* et *l'Agnus Dei* étaient chantés, généralement selon la messe XVIII. Il fallait habituer le peuple à réciter en commun, à prendre le ton du célébrant, généralement le *ré*. Les enfants apprenaient ces parties du commun par cœur; des rappels et des remarques amenaient ou ramenaient le bon ordre. Pendant la distribution de la communion, un cantique remplaçait le chant de la *communio*. Après la bénédiction, un cantique terminait ces messes, comme se terminaient d'ailleurs également les grand'messes.

Il est peut-être intéressant de noter qu'on n'a jamais prêché sur la communion fréquente. L'explication de la messe et la participation active, la catéchèse de l'avant-messe et les prières de la communion et de la postcommunion, amenèrent beaucoup de fidèles à la pratiquer spontanément; leur nombre croissait sans cesse. Il n'y avait pas de communions générales d'enfants ou d'autres groupes; les fidèles étaient invités à communier aux grandes fêtes : 1er dimanche de l'Avent, Noël, Épiphanie, dimanche de la Quinquagésime (Quarante-heures), 1er dimanche du Carême, jeudi saint, samedi saint, Pâques, Ascension, Pentecôte, Assomption, Toussaint et jour

des Morts, fête de saint Sébastien. Ces fêtes devenaient de plus en plus des jours de communion générale pour la communauté paroissiale. Les moins fervents devaient recevoir leur communion pascale durant une messe, alors que, selon un usage malheureusement répandu en Alsace, beaucoup d'hommes font leur communion pascale en dehors de la messe à une heure très matinale et souvent sans assister à une messe; les plus fervents prirent l'habitude de communier à la grand'messe du dimanche.

Nous venons de parler de l'Eucharistie, il faut dire un mot du sacrement de l'initiation chrétienne. En attendant de pouvoir administrer le baptême avant l'*Asperges me*, il était conféré à l'issue de la grand'messe en présence des enfants de la paroisse et de la famille du catéchumène. Je ne me rappelle pas avoir baptisé un enfant légitime sans l'assistance du père, du parrain et de la marraine et d'un groupe d'enfants. Le prêtre, assisté de cinq enfants de chœur qui portaient les objets nécessaires, recevait le catéchumène à l'entrée de l'église. La liturgie, à l'exception des exorcismes (quelquefois commentés), des onctions et de la formule sacramentelle, fut récitée en langue vulgaire, à voix haute et intelligible. Le cierge pascal, servant de cierge baptismal, était tenu par un cérémoniaire dès le début de la liturgie, un voile blanc apporté par la marraine servait de *vestis candida* et restait sur le néophyte pendant le retour à la maison. Un cantique chanté par les enfants proclamait la joie baptismale et les cloches annonçaient le grand événement intéressant toute la paroisse.

L'administration de la confirmation fut une fête inoubliable : tous les confirmands avaient en mains le texte extrait du pontifical, tous chantaient le *Benedictus*, *Sacerdos et pontifex*, *Confirma hoc Deus*, toutes les réponses et le *Te Deum*. Pendant que le pontife confirmait, les enfants et toute l'assistance chantaient le *Veni Creator* et des cantiques au Saint-Esprit, bien choisis et appris.

Jeunesse de l'Église! Soixante ans auparavant, dans la même église, l'évêque avait dû interrompre la cérémonie pour protester contre le vacarme et ramener le bon ordre dans une foule qui avait perdu le sens de Dieu et du sacré.

Les mariages, préparés par une séance catéchétique au presbytère avec explication de la *missa pro sponso et sponsa*, étaient autant que possible célébrés avec une messe dialoguée ou une messe chantée; dans les deux cas, le prêtre lisait l'épître, l'évangile et au moins en partie la bénédiction nuptiale. Les époux, souvent avec parents et amis, communiaient à leur messe de mariage. Chants et musique non liturgiques étaient rigoureusement bannis du sanctuaire, aux mariages comme aux autres offices.

Le jubilé sacerdotal du curé (vingt-cinq ans de prêtrise) permit de fêter le sacerdoce : la messe solennelle eut lieu de bon matin; le

plain-chant, la communion des prêtres et des fidèles constituaient la solennité la plus authentique.

La liturgie des funérailles devait rendre à nos paroissiens le sens chrétien de la mort, obscurci par toutes sortes de coutumes et de considérations mondaines et païennes. Évidemment, c'était aux enterrements que l'élément païen restait le plus tenace et le plus gênant. Néanmoins, beaucoup de fidèles ne se contentaient plus de venir faire une mine d'enterrement, mais participaient, missel en mains, à la prière de l'Église. Les classes d'enterrement avaient été abolies, au scandale de certains riches, à la joie du vrai peuple de Dieu. Le prix d'un enterrement était invariablement le même; les familles offraient des cierges à l'église, selon leurs moyens, les riches pouvaient donner une obole plus abondante à la quête unique de la messe.

Un mot *de personis* : le clergé paroissial n'étant composé que du curé et de son vicaire, il fallait, pour la liturgie solennelle des grandes fêtes, inviter à temps un ou deux confrères. Ces jours-là il y avait en outre de grands jeunes gens en aube qui assuraient le service de l'autel : cérémoniaire, thuriféraire et acolytes. Le style des ornements, du chant et des cérémonies était « bénédictin » dans la mesure du possible. Fleurs artificielles, luminaires électriques à l'autel, dentelles aux aubes et aux surplis étaient proscrits. Les nappes et linges d'autel étaient d'une propreté irréprochable, la sacristie des prêtres était reluisante comme un salon, celle des enfants de chœur propre et en bon ordre, le silence y régnait.

Presbyteri catechizant, nous disent les rubriques du samedi asint. Le renouveau liturgique d'une paroisse ne consiste pas seulement dans l'exercice des cérémonies et dans l'achat de chasubles gothiques; il faut enseigner et éduquer pour constituer une *ecclesia orans*. Je tiens à souligner que la catéchèse la plus importante est la messe des catéchumènes : épîtres et évangiles, lectures et homélies constituent la catéchèse classique de la liturgie. Mais elle ne suffit pas pour édifier le temple de pierres vivantes. La plupart de nos contemporains ont perdu le sens de la tradition classique du culte, leur manière de penser est laïcisée; tout cela rend utile une catéchèse méthodique et systématique.

Nous avons déjà parlé des réunions quadragésimales. Dans un cadre plus libre, à la sacristie, le prêtre rassemblait, une fois par semaine en hiver, une fois par mois en été, un groupe de jeunes gens et d'hommes et un groupe de jeunes filles pour la *Bibelstunde*. Dans son article (de *La Maison-Dieu* n° 7), le R. P. Bouyer a bien montré l'importance de la Bible pour une vie liturgique sérieuse. *Bibel und Liturgie*, tel est le mot d'ordre de Pius Parsch, le titre de son admirable revue de liturgie et de pastorale. Dans nos cercles bibliques furent lus et expliqués : les évangiles de Matthieu et de

Marc, l'Apocalypse, les Actes des Apôtres, des textes de l'Ancien Testament. Des projections, des films initiaient à l'histoire du peuple de Dieu, de la vie de Jésus, de l'architecture, de la liturgie et de la vie des saints; des disques de Solesmes au chant grégorien. De temps en temps, des textes de la liturgie byzantine étaient lus et commentés. Remarquons qu'aucune différence sociale ou intellectuelle ne constituait un obstacle insurmontable : vignerons et ouvriers, collégiens et petits propriétaires, jeunes gens et pères de familles, dans un cas père et fils, étaient assis autour de la même table, le Nouveau Testament en mains. Un cantique ou une prière terminait ces inoubliables soirées où l'on respirait la paix du Christ au milieu des troubles de la guerre. (Les jeunes gens de ce groupe incorporés à la Wehrmacht restaient en relation avec leurs frères par l'intermédiaire du curé ou du vicaire. Au point de vue de la foi et de la pratique chrétienne, tous sont revenus sains et saufs.)

La formation, ou plutôt la *métanoia* du vieil organiste et des chantres, fut l'œuvre du curé. Leur faire comprendre qu'il faut tout chanter, qu'il faut respecter la valeur de chaque note et le rythme des phrases, que crier n'est pas chanter, fut le résultat d'un travail ardu et patient de trois ans. Le curé et le vicaire participaient tous deux aux répétitions du samedi soir. Le propre de la messe était commenté avant l'exercice de chaque morceau, car il fallait arriver lentement à ce que *mens nostra concordet voci nostrae*, selon l'idéal de saint Benoît.

Reste à traiter le catéchisme des écoliers, nous ne parlerons que de la partie qui intéresse notre sujet. Dès l'âge de six ans, les enfants étaient initiés progressivement à l'intelligence et à la pratique de la liturgie. Il n'y avait pas de messes d'enfants, les deux cents écoliers participaient convenablement aux offices du dimanche. Les messes des fêtes de première et deuxième classe étaient obligatoires, c'est-à-dire qu'on insistait pour que les enfants y participassent le plus possible, les autres messes des jours de semaine étaient facultatives. Seuls les grands de la « communion solennelle » venaient obligatoirement à la messe quotidienne. Signes et gestes étaient expliqués et exercés. A la fin de la première année, à l'âge de sept ans, les enfants chantaient les réponses de la messe, le commun de la messe XVIII et quelques cantiques. Une large part était faite à l'enseignement de la Bible durant les huit années de formation scolaire, au moyen d'images et de films pour les petits, au moyen d'un manuel résumant l'Ancien et le Nouveau Testament pour les écoliers qui savaient lire. Bible, liturgie et catéchisme (à partir de onze ou douze ans) devaient intégrer les enfants dans la communauté paroissiale. La rénovation des vœux de baptême qui ne se fait chez nous qu'à quatorze ans supposait que les jeunes de cet âge étaient capables de comprendre et de célébrer la liturgie. Les petits chantres

et les enfants de chœur passaient dans les rangs des grands chantres ou dans ceux des acolytes. Pour une catéchèse christocentrique dans le cadre de l'année liturgique, les travaux des bénédictins belges, le « programme de l'enseignement de la religion destiné aux écoles primaires, Malines 1936 » et le catéchisme de M. l'archiprêtre Fischer rendirent de précieux services. (Sur ce dernier ouvrage, voir *La Maison-Dieu*, n° 6.) Soulignons que pour les petits, le plan d'enseignement marchait de pair avec l'année du Seigneur, de fête en fête, à partir de l'Avent. Le *Jubilate* d'A. Heitz (*La Maison-Dieu*, n° 6) était entre les mains de tous les enfants.

Le chemin que nous avons pris n'est pas celui du succès facile et immédiat; il faut savoir renoncer à une certaine popularité. L'étude de la bible et de la liturgie est la condition indispensable pour un travail sérieux. En face de l'incompréhension et des calomnies, il faut être pénétré de la vérité fondamentale : *Operi Dei nihil praeponatur.* L'opposition contre « une nouvelle religion », contre « les messes où l'on ne peut plus prier », les lettres anonymes et l'*invidia clericalis* devront être portées avec patience. Mais aussi longtemps que « la joie du Seigneur est notre force », nous sommes invincibles; qui donc pourra nous séparer de la charité du Christ, vivante dans la liturgie de son Église?

René Griesemann.

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I

Le sacrement de Confirmation administré par les curés

Le 14 septembre 1946, la S. Congrégation des Sacrements publiait sur cette matière un décret : *Spiritus Sancti munera*, paru dans les *A.A.S.S.* de septembre 1946 (pp. 349-358). En vertu de ce décret, le Saint-Siège, par une délégation générale, confère à tout curé le droit de confirmer les baptisés en danger de mort dans les limites de son territoire paroissial. En d'autres termes, tout curé devient ministre *extraordinaire* de la Confirmation; et tout baptisé qui se trouve en danger de mort et est privé du ministère épiscopal peut recevoir ce sacrement des mains de son propre curé.

*
* *

Voici d'ailleurs la traduction du décret :

1. En vertu d'une délégation générale du Saint-Siège, la faculté de conférer la confirmation en certains cas, en qualité de ministre extraordinaire (can. 782, § 2) est accordée également aux prêtres suivants :

a) Aux curés qui ont leur territoire propre; *b*) aux vicaires-curés (can. 471) et aux vicaires-économes au sens canonique; *c*) aux prêtres qui, dans un territoire déterminé, ont charge d'âmes, avec les droits et les obligations d'un curé [1].

2. Ces ministres peuvent validement et licitement confirmer par eux-mêmes et personnellement les fidèles qui se trouvent dans leur territoire, y compris les personnes qui vivent dans des lieux soustraits à la juridiction paroissiale : y compris dès lors séminaires, hospices, hôpitaux et tout genre d'instituts religieux ou autre, quelle qu'en soit l'exemption (can. 792), à condition que ces fidèles soient

1. Ces fonctions de vicaires-curés ou économes sont rares en France.

en danger de mort par une maladie grave, dont l'issue semble fatale.

Si ces ministres extraordinaires transgressent les limites fixées ici, qu'ils sachent qu'ils sont coupables et que leur action est invalide, réserve faite en outre de la règle du can. 2365.

3. Ils peuvent user de cette faculté tant dans la ville épiscopale qu'en dehors, le siège étant occupé ou vacant, dès lors que l'évêque diocésain ne peut être atteint, ou est légitimement empêché d'administrer lui-même le sacrement, et qu'on ne dispose pas d'un évêque même titulaire en communion avec le Saint-Siège, pouvant sans grave inconvénient accomplir la fonction.

Suivent des prescriptions pratiques que nous résumons :

Le prêtre suivra les rubriques contenues dans le Rituel romain (édition 1925 ou postérieures) et emploiera le saint chrême bénit par l'évêque le jeudi saint précédent.

Si le confirmé a l'âge de raison : outre l'état de grâce, une certaine disposition et instruction est requise pour la réception fructueuse du sacrement. Si l'état du malade le permet, le prêtre tâchera de l'instruire sommairement. Si le malade se rétablit, on l'instruira ensuite complètement sur les mystères de la foi et les effets du sacrement reçu.

Le prêtre inscrira sur le registre paroissial des confirmés son nom, celui du confirmé, de ses parents, de son parrain, le jour et le lieu de la confirmation. Il y ajoutera la formule suivante : « La confirmation a été conférée en vertu de l'indult apostolique, à cause du péril de mort résultant d'une grave maladie. » Il informera aussitôt l'évêché en envoyant tous les renseignements nécessaires. L'Ordinaire à son tour enverra chaque année à la S. C. des Sacrements un rapport sur l'exécution de ce décret dans son diocèse.

*
* *

Tous les périodiques religieux ont commenté ce nouveau décret, les prescriptions canoniques et rubricales qu'il contient comme aussi les problèmes historiques qu'il soulève.

La Croix du 14 novembre 1946 résume une étude parue dans *L'Osservatore Romano* d'octobre dernier. Mgr Zerba, sous-secrétaire de la S. C. des Sacrements, y commente, avec l'autorité et la compétence que lui confèrent ses fonctions (on croit même qu'il est le principal auteur du décret) donne un long commentaire canonique et historique qui montre bien l'importance et le caractère traditionnel de cette nouvelle disposition.

*
* *

Nous voudrions aborder ici un point de vue qui n'a pas été

envisagé, je veux dire la *portée doctrinale* de ce décret, et souligner le triple aspect théologique dont il s'inspire.

I. C'est une norme absolue du droit occidental que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement de confirmation. L'Église romaine s'est montrée intransigeante dans le maintien de cette discipline, et le présent décret l'affirme une fois de plus. On peut s'en étonner à première vue, d'autant plus que la discipline s'est modifiée à différentes époques, comme le fait remarquer Mgr Zerba dans l'étude signalée plus haut; et que, dans les Églises orientales même unies, le prêtre, ministre du baptême, administre immédiatement la confirmation au nouveau baptisé. Il semblerait donc qu'aucune question doctrinale n'est engagée.

Il n'en est rien pourtant. Des erreurs déjà anciennes dans l'Église ont attaqué le principe hiérarchique et spécialement la supériorité de l'ordre épiscopal. La réforme du XVI[e] siècle fit de cette question un point fondamental de sa position doctrinale; elle réclama bruyamment l'égalité spirituelle de tous les membres du Christ et rejeta les pouvoirs hiérarchiques du sacrement de l'Ordre dont l'épiscopat constituait la plénitude.

En particulier, l'administration de la confirmation par l'évêque devint le point de mire de leurs attaques; tous les prêtres sans distinction avaient, selon eux, le droit d'administrer ce sacrement. Peut-être l'administration publique et solennelle de la confirmation, renouvelée chaque année à travers tout le diocèse, était-elle considérée par les réformés comme le symbole populaire de cette supériorité du pouvoir épiscopal; de là leurs attaques spéciales sur ce point. Aussi le Concile de Trente condamne-t-il jusqu'à trois reprises (Sess. VII, can. 3; Sess. XXIII, chap. IV; Sess. XXIII, can. 7) ceux qui nient que le sacrement de confirmation soit réservé au ministère épiscopal.

Les contingences historiques avaient donc attaché à cette discipline de la confirmation une haute signification doctrinale. Si l'Église, depuis le XVI[e] siècle surtout, s'est montrée rigoureuse sur ce point, c'est qu'elle y voit une affirmation publique, contre l'erreur protestante, de la différence des ordres dans la hiérarchie catholique. De là, dans le décret, d'une part le rappel du ministère ordinaire réservé à l'évêque; et d'autre part l'insistance minutieuse à limiter aux strictes nécessités du cas envisagé la concession exceptionnelle faite au simple prêtre.

II. La défense des organes visibles de l'Église et des éléments essentiels à sa structure sociale s'imposait surtout au lendemain des luttes protestantes. Elle ne s'impose pas avec la même urgence aujourd'hui; et les illusions d'une Église purement invisible sont

de plus en plus abandonnées. L'Église peut donc plus à l'aise et sans arrière-pensée envisager des réalisations plus profondes pour la vie intérieure de ses enfants. Le présent décret envisage en particulier une effusion plus générale dans les âmes des richesses sacramentelles. La confirmation n'est pas nécessaire, certes, au salut. Mais elle apporte un ensemble de bienfaits spirituels très précieux : selon saint Thomas d'Aquin, un degré plus élevé de grâce sur terre mérite un degré plus élevé de gloire au ciel. Le souci d'assurer ces avantages spirituels à tous les chrétiens a inspiré la nouvelle discipline.

Selon la législation canonique actuelle de l'Église latine, l'enfant doit être confirmé vers l'âge de sept ans. Dans beaucoup de régions, la collation de ce sacrement est retardée jusqu'à treize ou quatorze ans. D'autre part, on rencontre de nombreux adultes qui, soit par ignorance, soit par négligence, n'ont pas été confirmés. Dès lors, bien des baptisés étaient pratiquement privés de ces richesses sacramentelles, le ministère d'un évêque étant chose pratiquement irréalisable, en cas de danger de mort du baptisé.

Cette sollicitude de l'Église en vue de faciliter à tous les fidèles les grâces de la confirmation nous rappelle l'union étroite qui rapproche ces deux sacrements de notre régénération divine, doctrine si chère à la primitive Église. L'artiste, quand il a sculpté son chef-d'œuvre, y revient avec amour pour y mettre la dernière main et rendre son œuvre plus conforme à l'idéal rêvé. Le baptême inaugure les merveilles surnaturelles en nous; il nous incorpore au Christ. Mais il fallait un sacrement qui achevât, perfectionnât, « confirmât ce que Dieu avait opéré en nous » : nous devions être confirmés. Ce nouveau décret traduit cette préoccupation dominante de l'Épouse du Christ d'assurer à tous ses enfants la plénitude des richesses spirituelles dont elle a la dispensation.

III. Loin de diminuer la grande norme hiérarchique qui fait de l'évêque seul le ministre ordinaire de la confirmation (norme qui pourrait paraître à un observateur superficiel quelque peu sacrifiée), le décret nouveau, au contraire, la consacre et la confirme. En effet l'évêque, empêché dans l'exercice de son ministère ordinaire, est suppléé automatiquement par son coopérateur-né, le curé. La fonction paroissiale n'est rien autre chose que la participation à la sollicitude pastorale de l'évêque, unique curé du diocèse. Le pasteur du diocèse a ordonné le prêtre de second ordre pour partager sa responsabilité première et pleine, pour le suppléer dans l'œuvre pastorale de cette portion de son troupeau qu'est la paroisse. Dorénavant, cette coopération s'étendra également dans le cas prévu et en l'absence du vrai ministre, au

sacrement de confirmation : le curé sera le ministre exceptionnel, le suppléant de son chef, empêché d'exercer son ministère propre.

Jusqu'ici le droit canon (can. 782 § 2 et 3) considérait plutôt la faculté de ce ministère extraordinaire comme un titre honorifique accordé à certains prélats revêtus d'une dignité ecclésiastique ou à des personnages ecclésiastiques méritants. En vertu des nouvelles dispositions, la délégation générale du Saint-Siège atteint, immédiatement et en vertu du droit lui-même, le curé du territoire. On n'a pas choisi le prêtre le plus élevé en dignité, mais celui qui, par sa fonction même, est le suppléant-né de l'évêque, et qui pratiquement est le plus idoine à assurer ce bienfait au mourant.

Aussi l'indult est-il, non personnel, mais territorial. Et cette faculté s'étend sur tous les fidèles qui se trouvent dans son territoire paroissial : paroissiens, personnes de passage ou se trouvant dans les hôpitaux, séminaires, etc. On ne pouvait mettre plus en relief ce grand principe hiérarchique que le chef de la paroisse ne fait qu'un avec le chef du diocèse, qu'il en est le coopérateur-né, le suppléant naturel, le bras droit.

Ce triple aspect que nous venons d'indiquer manifeste la pensée théologique profonde du législateur, en même temps que sa haute sagesse, son sens des contingences et des possibilités, son souci d'adaptation; et plus encore la préoccupation spirituelle et apostolique qui a inspiré le décret *Spiritus sancti munera*.

Dom L. Beauduin.

II

Messes du soir et messes nocturnes

Le Saint-Siège vient de concéder à la France deux nouveaux élargissements de la discipline eucharistique. Malgré les conditions très limitées dans lesquelles ces facultés sont accordées, elles constituent un témoignage précieux de l'intérêt pris par le Souverain Pontife aux besoins apostoliques de notre temps :

S. Ém. le cardinal Suhard vient de recevoir deux lettres de la Secrétairerie d'État sous la signature de S. Exc. Mgr Tardini, Secrétaire pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Dans la première de ces lettres (n° 8319/46) le Souverain Pontife daigne accorder, à la requête de S. Ém. le cardinal de Paris, d'importantes facultés pour le service religieux des prisons. Ces facultés valent pour tous les diocèses de France.

Dans la seconde (n° 8356/46) le Saint-Père daigne accorder, à la requête de Son Éminence, l'autorisation de célébrer la sainte messe à minuit à l'occasion de veillées eucharistiques et de récollections d'Action catholique. S. Ém. le cardinal Suhard n'avait demandé cette faveur que pour son diocèse, mais la bienveillance du Souverain Pontife l'étend à tous les diocèses de France.

Segretaria di Stato
di Sua Santita
N. 8319/46

Du Vatican, le 20 novembre 1946.

Éminence Révérendissime,

Le Souverain Pontife a prêté Sa paternelle attention à la filiale supplique que Votre Éminence lui a adressée en date du 8 novembre, lui exposant les difficultés auxquelles se heurte une assistance religieuse efficace aux prisonniers politiques et aux détenus de droit commun qui se trouvent rassemblés en France dans les prisons et les camps de concentration.

En considération du nombre de détenus et des circonstances particulières mentionnées par Votre Éminence, ainsi que de Son intérêt pastoral, Sa Sainteté daigne accorder, comme une grâce singulière, les facultés spéciales implorées pour tous les aumôniers des prisons relevant régulièrement de l' « Aumônerie générale des Prisons », telle qu'elle a été établie par l'assemblée des Cardinaux et Archevêques, à savoir :

1° l'autorisation de célébrer la messe dans l'après-midi, chaque fois que les dispositions matérielles ou les dispositions du règlement ne permettent pas à tous les captifs d'assister à la messe matinale;

2° la dispense du can. 808 pour les prêtres qui célébreront ces messes et du can. 858, par. 1, pour les fidèles qui recevront la sainte communion durant celles-ci, pourvu qu'ils n'aient pas pris d'aliments solides depuis trois heures au moins et de liquides depuis une heure au moins, les liquides alcooliques étant comme toujours exclus.

Ces privilèges resteront en vigueur tant que dureront les motifs extraordinaires qui ont déterminé la requête...

Segretaria di Stato
di Sua Santita
N. 8356/46

Du Vatican, le 22 novembre 1946.

Éminence Révérendissime,

Le Saint-Père a bien reçu la supplique par laquelle Votre Éminence Révérendissime demandait pour les aumôniers du scoutisme et de

l'Action catholique l'autorisation de célébrer, dans certains cas, la sainte messe à minuit.

Le Souverain Pontife, en considération des motifs que Votre Éminence Lui expose et de la recommandation personnelle qu'Elle y a ajoutée, a daigné accorder la grâce implorée, dont on devra faire usage avec toute discrétion, du consentemnt explicite des Ordinaires respectifs et à condition que la pieuse cérémonie, y compris la durée de la messe, se prolonge environ deux heures et qu'on observe les autres clauses spécifiées dans le Décret de la Sainte Congrégation des Sacrements du 22 avril 1924 (*Acta Ap. Sedis*, 1924, p. 101).

Cette faculté est concédée *ad annum*...

(*Semaine Religieuse* de Paris, 14 décembre 1946.)

III

Discipline du baptême

Nous sommes heureux de publier (d'après la Semaine du fidèle *du diocèse du Mans, du 8 décembre 1946) les décisions synodales prises en ce diocèse au sujet du baptême. Comment ne pas saluer avec joie des mesures aussi propres à rendre au baptême solennel toute son importance et toute sa dignité en luttant contre les abus de l'ondoiement et du retard apporté au baptême.*

En attendant que puisse être publié l'ensemble des décisions synodales, dont l'impression a été retardée par suite des circonstances, Nous promulguons les articles suivants, qui devront être observés dans tout le diocèse, à partir du 1er janvier 1947.

Pratique de l'ondoiement

Art. A. — La pratique de l'ondoiement est supprimée dans le diocèse, sauf en danger de mort.

Dans ce cas, si l'on a le temps, on observera les cérémonies du rituel, qui précèdent et suivent le rite essentiel.

Baptême à domicile

Art. B. — Si le médecin, ou la sage-femme, certifie par écrit, que le transport de l'enfant à l'église nuirait à sa santé, le baptême pourra être conféré à domicile, avec la permission de l'archidiacre.

Dans ce cas, toutes les cérémonies du baptême *devront* y être accomplies. Le prêtre baptiseur sera accompagné du sacristain, ou de son remplaçant, et l'on aura grand soin de faire signer les registres de catholicité.

La sonnerie des cloches pourra être accordée dans les conditions prévues à l'article F.

Baptême d'adultes

Art. C. — Par. 1. Au-dessous de quatorze ans. Nous permettons de baptiser les adultes *in forma infantium* « pour une cause grave et raisonnable ». Au-dessus de cet âge, on consultera l'Ordinaire (c. 755 par. 2).

Par. 2. Aucun adulte ne sera baptisé avant trois mois d'instruction religieuse, à moins que l'archidiacre n'ait jugé le cas exceptionnel.

Par. 3. On veillera soigneusement à ce que les enfants qui ont l'usage de la raison, s'ils sont présentés au baptême, aient l'intention de le recevoir, avec le regret de leurs fautes, et soient instruits au moins des vérités essentielles.

Par. 4. Nous défendons qu'on procède au baptême d'un hérétique converti, ou à son abjuration, sans Nous en avoir référé et avoir reçu les indications nécessaires.

Rites et cérémonies

Art. D. — Le lieu ordinaire du baptême est l'église paroissiale.

Par. 1. Les cérémonies du baptême et la consécration à la Sainte Vierge sont les mêmes pour tous les enfants, sans aucune distinction.

Par. 2. On ne pourra le conférer dans une chapelle, sans l'autorisation de l'archidiacre.

Par. 3. Dans les cliniques et maternités, c'est à la chapelle de la maison, sauf en danger de mort, que le baptême devra être conféré avec tous ses rites.

Parrainage

Art. E. — Par. 1. On peut être parrain ou marraine par procureur. Les curés conseilleront cet usage, afin d'éviter les fréquents retards causés par l'absence du parrain ou de la marraine.

Par. 2. Aucun ecclésiastique ne peut accepter la fonction de parrain sans Notre permission, sauf en cas de parenté au premier et au second degré, et aucun religieux sans l'autorisation de son supérieur (c. 766, 5°).

Sonnerie de cloches

Art. F. — Si la famille demande la sonnerie des cloches, celle-ci sera accordée, moyennant la rétribution fixée par le Conseil paroissial.

Mais elle sera refusée :

1° Pour un baptême qui se ferait plus d'un mois après la naissance de l'enfant (jours de la naissance et du baptême non compris).

2° Au baptême d'un enfant illégitime.

Inscription du baptême

Art. G. — L'inscription de tout baptême doit être faite aussitôt sur le double registre destiné à cet usage.

L'acte doit être signé par les parrain ou marraine, par le père, s'il est présent, et par le prêtre, et au même endroit (sacristie ou fonts baptismaux) pour tous les baptêmes indistinctement.

Art. II. — Par. 1. C'est sur les registres de la paroisse, où, de fait, le sacrement est administré, que cet acte de baptême doit être consigné.

Par. 2. Pour le baptême, conféré à un enfant en paroisse étrangère à la sienne, ou dans une clinique ou maternité, le seul acte authentique sera dressé par la paroisse du baptême.

Copie de l'acte sera envoyée au curé, à qui revenait de conférer le baptême afin qu'il en fasse mention sur son registre paroissial.

L'inscription, comme celle des mariages, doit être faite par le curé lui-même, ou, au moins, sous son contrôle attentif et sous sa responsabilité.

† Georges,
Archevêque-Évêque du Mans.

IV

« *Quelques réflexions sur la paroisse* »

Sous ce titre modeste, l'Aquitaine, *entre le 1er mai et le 21 juin 1946, a publié cinq articles de S. Exc. Mgr* Feltin, *archevêque de Bordeaux, qui définissent excellemment la nature et la mission de la paroisse. Nous nous sommes permis de donner un sous-titre à chacun de ces articles.*

I. — La paroisse, cellule de l'Eglise

Le Congrès annuel de l'Union des Œuvres s'est tenu récemment à Besançon.

Congrès très vivant par le nombre imposant de congressistes — par l'intérêt du sujet traité : la paroisse — par la valeur des rapports présentés — par les nombreux échanges de vues, qui manifestaient chez tous un ardent souci d'apostolat et une grande bonne volonté.

Nous avons eu l'avantage d'assister à plusieurs séances de ce Congrès. Nous voudrions rapporter ici quelques-unes des réflexions que ces assises nous ont suggérées et que nous résumerions volontiers par ces mots : Pour donner à la paroisse toute sa place dans la vie catholique, il faut éviter l'autarcie et la sclérose, en faire une communauté liturgique, fraternelle et missionnaire.

*
* *

Si quelques-uns estiment, avec exagération, que la paroisse sert uniquement à créer des fonctionnaires ecclésiastiques; qu'elle n'est pas en conformité avec « l'évolution de la cité moderne »; qu'elle

contrarie même l'extension du règne du Christ parce qu' « elle n'est pas le cadre de vie correspondant aux besoins des âmes », qu'elle est une institution multiséculaire et d'ancien régime, qui ne convient plus aux hommes du XX^e siècle; si des réformes de structure s'imposent là comme ailleurs, il reste que la paroisse, « centre de diffusion de la vie surnaturelle au sein de l'humanité », n'est pas en général contestée.

Car la paroisse est « la terre natale du chrétien ». Quand elle constitue, non point une association quelconque de membres, liés par un formalisme vide de sens; mais une vraie famille, dont le père, par son double pouvoir d'ordre et de juridiction, représente Dieu au regard de tous les paroissiens; quand le curé est considéré comme celui qui, à l'église paroissiale — vraie maison familiale — communique la vie surnaturelle, l'entretient, la fortifie par les sacrements et l'enseignement qu'il distribue, la paroisse reste bien l'institution consacrée tout entière au service de la personne humaine, la cellule de toute l'organisation ecclésiastique. Sa valeur est évidente.

*
* *

L'erreur plus généralement répandue serait de donner à la paroisse une importance exagérée, en pensant trop volontiers qu'elle se suffit à elle-même.

Or, au point de vue canonique, la paroisse n'a de valeur que comme élément constitutif d'un diocèse. Elle n'est cellule vivante que reliée au corps diocésain. Le curé, mis à sa tête, membre de l'Église enseignée, n'a que les pouvoirs qui lui sont concédés par l'Évêque. L'unité vivante par elle-même est le diocèse, non la paroisse.

Quand ce principe est oublié, on néglige des orientations proposées ou même des directives nettement données par la Hiérarchie. On fait de l'autarcie paroissiale et la paroisse, trop séparée de la vie diocésaine, en souffre.

Au point de vue apostolique, la paroisse ne peut pas, dans les conditions actuelles, se suffire à elle-même.

Les relations et les échanges de tous ordres entre les hommes, dans tous les domaines, culturel, économique, politique, social, sont si facilités par les divers modes de communication que nul ne peut plus espérer vivre isolément sur son coin de terre. Il a besoin de recevoir des autres et de donner aux autres.

Cette loi s'applique à l'apostolat paroissial comme aux autres formes d'activité. Aujourd'hui, les organisations apostoliques sont nombreuses. Il y en a pour toutes les catégories de fidèles, avec des méthodes propres à chacune, afin de répondre aux divers besoins des âmes. Elles sont avant tout diocésaines, mais elles s'étendent sur le plan national et, parfois même, comme certaines associations de piété ou certaines œuvres missionnaires, elles s'adressent à tout l'univers catholique.

Vouloir les ignorer, n'envisager que ce qui est strictement paroissial, se refuser à prêter un concours précieux aux organisations, aux activités diocésaines, nationales ou mondiales, c'est se priver de richesses spirituelles et même matérielles, c'est être en dehors

de la vie et de ses exigences, c'est priver les âmes d'innombrables bienfaits.

L'autarcie paroissiale est une erreur.

II. — Une communauté vivante, ouverte et traditionnelle...

Quand on limite la vie religieuse des fidèles à des perpectives exclusivement paroissiales, quand on leur refuse toute participation à des activités diocésaines ou nationales, quand on les tient dans l'ignorance des développements de la vie catholique, de ses œuvres, de son action, des difficultés qu'elle rencontre, on sclérose nécessairement une paroisse.

Celle-ci n'est plus qu'un ensemble de petites pratiques cultuelles routinières, sans influence sur les âmes.

Elle n'est plus formée que d'auditeurs somnolents, de gens passifs qui reçoivent non pour donner, mais pour conserver.

Le prêtre n'est considéré que comme un supérieur, pas assez comme un père. La paroisse est exclusivement son affaire et pas celle des fidèles, qui sont mis à l'écart de toute responsabilité, de toute administration temporelle, de tout travail apostolique. Même si on leur dit qu'ils doivent être membres de l'Action Catholique, on ne leur donne qu'avec réticence une petite part d'activité.

Peu à peu, subissant d'autres influences plus vivantes et mieux adaptées aux nécessités actuelles, ces fidèles passifs se détachent de la paroisse, qui s'anémie, se sclérose et meurt.

Aussi les fidèles qui contrarient les initiatives courageuses et prudentes de leur curé ont-ils grand tort. Ils gémissent parce qu'il y a quelques modifications apportées à leurs habitudes passées. Ils critiquent des innovations opportunes. Ils se refusent à prêter leur concours à des organisations adaptées aux nécessités présentes. Ils estiment que la religion change, parce qu'elle est plus vivante. Ils ne sont pas, comme ils le croient, les défenseurs de traditions, mais uniquement les soutiens maladroits de routines périmées.

*
* *

S'il importe de ne pas rejeter *a priori* tout ce qui n'est pas exclusivement paroissial et tout ce qui est forme nouvelle d'apostolat, il est cependant indispensable que la paroisse évite trois dangers :

1° Sous prétexte d'adaptations aux besoins du temps, elle ne doit pas détruire ce qui, jusqu'alors, a constitué sa vie. Il y a des habitudes paroissiales qu'il est indispensable de maintenir, qu'il s'agit seulement de vivifier.

La tradition s'oppose à une destruction totale, suivie d'une reconstruction nouvelle. Elle est une évolution lente, une amélioration constante. La paroisse doit avoir le respect des traditions.

2° Elle doit avoir aussi le respect de la hiérarchie.

Avant de prendre une initiative, il convient de s'informer, au moins discrètement, pour savoir si cette innovation répond à la pensée de l'évêque, aux indications qu'il a pu donner.

Il y a là, non pas tant une question d'obéissance stricte qu'une affaire de déférence filiale. Au jour de son ordination, le prêtre a entendu son évêque lui dire : « *Promittis mihi et successoribus meis reverentiam et obedientiam?* » Et le nouvel ordonné a répondu : « *Promitto.* » Or, cette « *reverentia* » ne demande-t-elle pas que toute initiative paroissiale respecte les désirs et les orientations exprimés par la hiérarchie ?

Cette attitude déférente, assurance d'une parfaite obéissance, est, du reste, la condition du maintien de l'unité dans le diocèse. Elle évite les originalités trop poussées et les extravagances, qui peuvent conduire en dehors des règles fixées officiellement par l'Église et occasionner des blâmes ou des sanctions regrettables.

3° Elle doit avoir enfin le respect de son caractère propre.

Une paroisse, par ses habitudes ancestrales, par l'esprit de ses fidèles et de son pasteur, se différencie toujours, de quelque manière, des paroisses voisines. Aussi, copier ce qui se fait ailleurs et qui semble donner de bons résultats, adopter servilement des méthodes — ou même des procédés — qui ont quelque succès dans une autre paroisse, est une erreur.

Toute activité paroissiale doit être adaptée aux besoins du temps, des lieux et des personnes

« Il n'y a pas de recettes valables par elles-mêmes et à utiliser comme des procédés magiques. Elles ne valent que par l'esprit qui les anime et par leur degré d'adaptation aux réalités. »

III. — Une communauté priante

Une vraie paroisse est une communauté priante.

La vie chrétienne n'est pas d'abord un culte rendu officiellement à Dieu. Elle consiste avant tout dans l'union au Christ en soi-même et dans toutes les formes de l'activité extérieure. Il ne suffit pas d'être exact à une messe dominicale, à laquelle on assiste distraitement, par habitude ou par principe, pour se dire bon catholique. L'essentiel est de vivre en état de grâce, c'est-à-dire de la vie même du Christ, de mettre ses propres paroles et ses gestes en conformité avec les enseignements que Notre-Seigneur nous laisse dans son Évangile et par son Église.

Mais comme « le Christ est ordonné à la louange du Père » et que l'homme est un être naturellement social, la vie du chrétien réclame un culte, qui n'est pas autre chose que la louange collective que les fidèles, unis dans l'Église, adressent au Père, par la médiation de Jésus-Christ.

Cette prière, parce qu'elle est publique, collective, demande à être précisée et la liturgie est la louange ordonnée de cette collectivité, le culte de l'Église.

*
* *

De beaux efforts ont été déployés, depuis quelques années, pour faire mieux comprendre la prière liturgique, qui doit caractériser la vie d'une paroisse.

Des expériences, audacieuses parfois, ont été tentées pour que les fidèles saisissent tout le sens et toute la valeur de la louange publique adressée au Seigneur, et s'y unissent.

On ne peut que louer ces bonnes volontés, quand elles veulent que nos églises paroissiales ne soient pas désertées, mais qu'elles restent un temple où l'on s'assemble pour prier, non pour bâiller.

Hélas ! que de progrès sont encore à réaliser pour que l'obligation, faite aux chrétiens, d'assister à la messe dominicale, soit vraiment profitable à leur vie spirituelle — pour que le formalisme ne règle pas tout l'exercice du culte — pour que l'individualisme, si cher à tant de Français, sous prétexte qu'il faut respecter dans les âmes la liberté religieuse et les pieuses spontanéités, soit banni — pour que le prêtre, à l'autel, offrant le Saint Sacrifice, ne soit plus un isolé, sans liaison avec les assistants qui sont derrière lui — pour que la musique exécutée ne détourne pas de Dieu et n'absorbe pas l'attention au profit d'une voix réputée — pour que la communauté s'affirme et que la prière de tous, en pleine harmonie avec celle du célébrant, rende vraiment louange à Dieu avec toute l'Église.

*
* *

Nous avons déjà invité nos diocésains à mieux participer ainsi la prière liturgique. Des progrès sérieux ont été faits dans ce sens en plusieurs paroisses. Nous sommes heureux de féliciter et de remercier tous ceux qui, de quelque manière, ont été les bons ouvriers de ce progrès, ceux en particulier qui ont organisé ces semaines liturgiques au cours desquelles la messe a été longuement et très heureusement expliquée.

Toutefois, des opinions, qui s'appuient sur quelques données historiques, et que nous ne voulons ni exposer, ni discuter ici, modifient parfois les orientations données dans le passé. Nous ne sommes pas opposé, certes ! aux améliorations légitimes qui peuvent être proposées, en quelque article de journal ou de revue; mais nous pensons qu'il n'est pas opportun de modifier sans cesse, sur une information passagère, telle ou telle directive précédemment donnée.

C'est pourquoi nous renouvelons volontiers, jusqu'à plus ample informé, ce que nous demandions, il y a quatre ans : la pratique de la messe dialoguée, par la récitation à haute voix des répons du servant et des prières destinées à être chantées aux messes solennelles, tels que le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus*, l'*Agnus Dei*. Ce qui suppose que les fidèles ont entre les mains le texte de la messe qui se célèbre et que toute mesure est prise pour que les réponses soient faites posément, distinctement, avec ensemble.

Nous souhaitons aussi que le chant liturgique prenne toute sa place dans les offices paroissiaux — que les fidèles s'y associent par leur voix — que toute facilité leur soit donnée pour qu'ils comprennent mieux nos prières officielles et qu'ils en retirent tous bien faits pour leur vie d'union au Christ.

Nous ne repoussons pas ce qu'on nomme les offices para-liturgiques, qui peuvent favoriser l'éducation religieuse de la communauté chrétienne, mais « il importe que ces offices soient utilisés avec pru

dence et bon sens, dans la ligne des directives données par l'autorité religieuse ».

*
* *

Il ne suffit pas de dire aux fidèles : « Venez à la messe » et de se réjouir lorsqu'ils ont répondu nombreux à cet appel.

Il est indispensable que leur bonne volonté soit éclairée et qu'ils deviennent de plus en plus les participants actifs de la prière liturgique.

La paroisse est avant tout une communauté priante.

IV. — Une communauté fraternelle

Dans toute paroisse, on rencontre de bons catholiques, des indifférents et des gens hostiles.

Une des missions primordiales du curé est bien de créer ou de favoriser un grand courant de charité entre tous les vrais chrétiens de la paroisse, de resserrer les liens d'amitié entre les fidèles, de constituer une communauté fraternelle, de sorte qu'on puisse dire de ces bons paroissiens, comme des premiers disciples : « Voyez comme ils s'aiment. »

Or, sans faire de jugement téméraire, ne peut-on pas affirmer, avec douleur, que la charité du Christ n'anime pas toujours les âmes pratiquantes ? Elles sont loin de constituer une famille paroissiale. Elles s'ignorent les unes les autres, surtout dans nos grandes paroisses urbaines.

De bons catholiques, qui sont assidus aux mêmes offices religieux, qui se trouvent coude à coude à l'église, qui participent au même courant de grâce et mangent le même pain eucharistique, qui sont les enfants du même Père, partagent la même foi, le même idéal, les mêmes préoccupations, ne se connaissent pas les uns les autres, ne vivent pas suffisamment unis.

Des classifications sociales, avec tous les préjugés qu'elles comportent; des habitudes de vie, avec toutes les convenances qu'elles réclament; des autorités factices d'une part et des timidités naturelles d'autre part, établissent des barrières infranchissables entre chrétiens pratiquants qui devraient se considérer davantage comme des frères amis.

Bienheureuses encore les paroisses qui n'ont pas la peine de compter chez elles des frères ennemis pour des raisons d'ordre politique ou professionnel : hommes de partis qui s'entre-déchirent, patrons et ouvriers qui ne s'estiment pas mutuellement.

*
* *

Il y a parfois des associations et des œuvres qui groupent certains fidèles pour des buts particuliers à atteindre. Mais ces groupements eux-mêmes ne sont-ils pas volontiers autonomes ? Ne forment-ils pas trop souvent des chapelles fermées qui ne s'ouvrent pas suffisamment sur l'église et ne participent pas assez à la vie paroissiale ? Leurs

adeptes ne se tiennent-ils pas en dehors de la paroisse, à l'écart des groupes dont ils ne sont pas les membres ?

Les exigences de la vie contemporaine facilitent les rencontres entre hommes d'affaires, entre partisans politiques, entre adhérents d'une même organisation professionnelle, économique ou sociale.

Ces rapprochements répondent non seulement aux nécessités de l'existence, mais au besoin naturel de l'homme d'avoir, avec ses semblables, des échanges d'idées, d'impressions ou d'affaires; mais si on maintient ces rencontres sur les seuls terrains humain et matériel, les chrétiens, absorbés comme tout le monde par les préoccupations terrestres, ne trouvent plus le temps nécessaire pour se rencontrer sur le terrain purement religieux. Ils le jugent d'ordre secondaire ou d'ordre purement intime et personnel. Ainsi la communauté paroissiale n'existe plus.

Si nous insistons fréquemment, lors de nos visites pastorales, sur la nécessité de créer, en chaque paroisse, une section de la Ligue Féminine d'Action catholique, si nous demandons aux hommes catholiques de se grouper en des Unions Paroissiales, c'est précisément pour favoriser ces contacts fraternels qui devraient être l'expression d'une communauté vivante et agissante; c'est pour donner à MM. les curés l'occasion de fortifier les rapports qui doivent exister, sur le plan religieux, entre les vrais fidèles; c'est pour aider à la renaissance d'un esprit communautaire, fondement d'une solide et rayonnante vie paroissiale.

Le jour où les catholiques auront compris qu'une paroisse doit être, non seulement une communauté priante, mais aussi une communauté de frères qui s'aiment chrétiennement, un groupement où dominent la simplicité, la charité, en dehors de toute considération sociale, où « il n'y a plus ni esclave, ni homme libre », encore que chacun demeure en sa classe ou en sa condition, il y aura quelque chose de changé. Très vite, la paroisse redeviendra cette communauté missionnaire que nous envisagerons en un prochain article.

V. — Une communauté missionnaire

Ne considérer la paroisse que comme un centre de ravitaillement spirituel pour les pratiquants paraît être une erreur assez courante.

Car quand on veut apprécier la valeur d'une paroisse, on ne considère souvent que le nombre des fidèles qui viennent aux offices ou qui s'approchent des sacrements. S'ils sont relativement nombreux on déclare, sans autre examen, que la paroisse est excellente. On oublie que celle-ci a pourtant sur son territoire des indifférents et des hostiles, dont il faudrait tenir compte pour porter un jugement équitable.

Une armée n'est pas faite que du service d'intendance. Elle a ses troupes de choc et de combat. Le prêtre, curé de la paroisse, dont l'activité est souvent très absorbée par les fidèles pratiquants, ne peut oublier toutes les âmes égarées, dont il garde la responsabilité surnaturelle et qu'il a mission, tel le bon Pasteur, de ramener au bercail. Sa paroisse ne doit pas être seulement une petite commu-

nauté priante et fraternelle, mais une communauté missionnaire « largement ouverte, qui ne se replie pas sur les seuls fidèles... mais qui se sent tout entière responsable de sa vitalité et de son développement. »

« Le clergé paroissial, disait-on au Congrès de Besançon, aura donc à cœur de multiplier les moyens de prendre et de maintenir le contact avec l'ensemble de la population... Il ne se laissera pas isoler du milieu réel, par quelques éléments fidèles, mais parfois insuffisamment représentatifs. »

*
* *

« Parmi les moyens d'assurer ce contact avec le milieu paroissial réel, la liaison étroite, confiante et pleine d'humilité réciproque avec les militants des mouvements d'Action catholique est certainement l'un des plus féconds », déclarait encore le récent Congrès des œuvres.

Un laïcat, en effet, qui prend ses responsabilités et ses initiatives, qui organise son armée de confirmés, vrais soldats du Christ, selon le milieu, l'âge et le sexe de chacun, constitue cette troupe de choc, seule capable de défendre, de propager le règne de Jésus-Christ dans tous les milieux sociaux et de donner à une paroisse toute sa vitalité.

Le prêtre ne peut et ne doit pas tout faire ! Il ne peut évangéliser directement tous les centres d'influence qui existent sur le territoire confié à sa sollicitude pastorale. La porte des usines, des bureaux, des écoles, des cafés, etc., lui est fermée. Ces milieux de vie exercent cependant une influence profonde, fort étrangère, parfois même hostile, à la pensée chrétienne, sur beaucoup de paroissiens.

Il faut donc des laïcs, messagers du Christ, qui pénètrent ces milieux, — qui soient éclairés, soutenus dans leur activité par des organisations d'apostolat adapté, — qui ne soient pas étrangers au cadre d'une vie paroissiale.

*
* *

On a souvent opposé l'Action catholique à la paroisse ! Opposition futile, vraiment inexistante, quand chacun veut bien comprendre que la paroisse doit être missionnaire, c'est-à-dire planter l'Évangile dans tous les foyers qui la constituent; et quand fidèles et curé veulent admettre que celui-ci a un double rôle à jouer dans cette action missionnaire paroissiale.

1° Un rôle d'aumônier d'abord ! Il est bien le chef de la paroisse, le père de toutes les âmes qui la constituent; mais il sait que les laïcs ont leur mission à remplir. Il leur fait confiance.

Il les ravitaille spirituellement de son mieux. Il conseille, encourage, retient ses divers militants d'Action catholique, auxquels il laisse initiative et responsabilité, suivant de près leur action, pour que celle-ci demeure en liaison et en harmonie avec les directives diocésaines ou nationales. Il ne prétend pas être le président, le directeur ou le dirigeant d'un mouvement.

Il admet que des militants, étrangers à sa paroisse, y exercent une influence. En retour, il comprend que certains de ses paroissiens

travaillent, en dehors du terrain paroissial, sur des centres de vie, où ils sont capables d'exercer une influence christianisante.

2° Le curé a aussi un rôle de liaison.

Une paroisse, bien équipée pour la conquête, a des mouvements d'Action catholique qui s'adressent aux divers milieux sociaux et qui reçoivent leurs programmes de centres diocésains ou nationaux.

Cette diversité de mouvements et de programmes est trop facilement considérée comme nuisible à l'unité de la vie paroissiale.

Nous pensons volontiers qu'un curé, qui réunirait mensuellement, en une assemblée commune, tous les dirigeants des diverses œuvres ou mouvements d'Action catholique établis sur sa paroisse, depuis le petit chef Cœur Vaillant jusqu'à la présidente de la Ligue Féminine, et qui examinerait avec eux les consignes données à chaque organisation par les comités nationaux, ferait aisément la liaison entre toutes ces bonnes volontés apostoliques.

Cette réunion permettrait aux dirigeants ou présidents de chaque mouvement de mettre les autres au courant de leur propre activité, de coordonner aisément les efforts de tous sur le terrain paroissial, d'entretenir un esprit missionnaire, pénétré de charité mutuelle, de donner à toute la paroisse un accroissement de vie.

*
* *

Un curé de campagne auprès de qui les organisations d'Action catholique réalisent une belle mission paroissiale, nous disait récemment : « Des confrères se plaignent de leur solitude; je vous assure que je n'en souffre pas. Je suis en rapport constant avec mes dirigeants et militants des divers mouvements. Ils me mettent au courant de leurs activités. Je les laisse faire. Je me contente de les conseiller, de les encourager. Par eux, je suis au courant de tout ce qui se dit, se fait ou se projette en ma paroisse. Eux-mêmes vivent en parfaite harmonie. Ah ! je ne suis pas un isolé et du bon travail s'exécute dans tous les milieux. »

Et ce curé, qui avait bien compris son rôle missionnaire, nous présentait des résultats fort encourageants.

Puisse-t-il y avoir ainsi, dans le diocèse, beaucoup de paroisses qui se rapprochent de l'idéal d'une communauté à la fois priante, fraternelle et missionnaire, sous l'égide d'un clergé « ayant la sollicitude de toutes les âmes qui peuplent le territoire paroissial, ne négligeant aucune des catégories qui constituent la totalité de la population... et dont l'apostolat tiendra compte des véritables structures humaines ».

« Mais, ajoutaient les conclusions du Congrès de Besançon, quelque parfaite que puisse être l'équipe paroissiale moderne, il reste que le ciment de la communauté sera toujours la charité du Christ telle qu'elle jaillit du cœur d'un prêtre totalement et loyalement donné à son sacerdoce. »

† Maurice Feltin,
Archevêque de Bordeaux,
Évêque de Bazas.

LES MISSELS A L'USAGE DES FIDELES

Le principe de la traduction du missel et donc de l'usage du missel des fidèles est désormais chose acquise dans l'Église. Dom Guéranger, dans ses *Institutions liturgiques* (t. III, 161-215), a longuement décrit l'histoire des premiers missels en langue française. Lui-même concluait encore que les traductions de la liturgie n'étaient pas conformes à l'esprit de l'Église, mais qu'il était trop tard pour réprimer cet abus étant donné la durée déjà longue de cette tolérance! Il voyait, en outre, dans l'usage des missels une cause d'individualisme des fidèles :

Les traductions de la messe et de l'office en langue vulgaire, écrivait-il, sont de nature à produire encore un autre inconvénient, celui d'isoler les fidèles de la prière publique, sous prétexte de les y associer plus étroitement. En effet, il est rare que ceux qui usent de ces traductions unissent leur voix à celle de l'Église; tout se réduit bientôt à des lectures privées et silencieuses. On lit si attentivement l'ordinaire de la messe, que l'on ne songe plus à répondre *Amen* aux prières que le prêtre prononce au nom de toute l'Église, et il n'est pas rare de rencontrer de fort bons chrétiens, assidus à la lecture de leur paroissien depuis l'enfance, et qui n'ont jamais ouvert la bouche pour répondre au *Dominus vobiscum*. Il n'en était pas ainsi dans les siècles qui précédèrent cette innovation; le peuple chantait avec les prêtres non seulement les psaumes des vêpres, mais les introïts, les répons et les antiennes. Bien loin d'avoir besoin de traductions françaises, les fidèles mêmes qui ne savaient pas lire n'en étaient pas moins en état de chanter avec l'Église, comme font encore aujourd'hui les paysans de ces paroisses de Bretagne, au sein desquelles la liturgie romaine n'a pas souffert d'interruption... Pendant la célébration des saints mystères, leurs yeux n'étaient point cloués sur un livre, mais fixés vers l'autel, et c'était un spectacle touchant d'entendre avec quelle ardeur et quelle unité l'*Amen* s'échappait de leurs poitrines. Longtemps, dans nos églises, on put se faire une idée de l'enthousiasme avec lequel cette conclusion de toute prière publique était proférée au siècle de saint Jérôme, qui comparait le retentissement de l'*Amen* liturgique à la voix d'un tonnerre céleste.

Depuis la constitution de Léon XIII, *Officiorum et munerum*, du 24 janvier 1897, il n'est plus question de faire obstacle à la diffusion des missels. L'Église a multiplié ses encouragements aux éditeurs et aux auteurs.

L'argument de Dom Guéranger n'est toutefois pas absolument dépourvu de fondement : l'usage du missel n'a pas réussi à faire sortir les chrétiens de leur individualisme et de leur mutisme. Le missel a remplacé pour beaucoup une initiation liturgique qui n'était pas donnée dans la vie paroissiale, il les a habitués à suivre l'action eucharistique. C'était une préparation non négligeable à un effort plus profond à la fois et plus étendu.

En effet, l'usage du missel suppose une certaine culture intellectuelle et une certaine habitude des livres que ne peuvent avoir tous les fidèles. Ceux qui ont tenté de faire des missels populaires et des missels pour « catéchumènes » l'ont bien senti.

D'autre part, la réunion eucharistique ne doit pas devenir un exercice d'intellectuels entraînés à trouver avec célérité les textes appropriés afin de les lire chacun pour soi. Elle doit être la réunion d'une communauté vivante unie au prêtre, entendant sa prière, écoutant la parole de Dieu annoncée dans les lectures, répondant et chantant, sans être embarrassée par l'application d'une technique intellectuelle assez compliquée. Mais ceci soulève tout un ensemble de problèmes de langue, de choix des textes, d'initiation.

Dans l'état actuel des choses, le missel, même s'il est quelquefois une barrière entre l'individu et la communauté, est un instrument utile pour faciliter la participation à la liturgie, voire indispensable là où la communauté n'est pas vivante, où le peuple n'entend rien, ne répond pas et ne chante pas. A beaucoup, il donne une initiation que souvent ils ne sauraient trouver ailleurs. Il n'est que de constater, dans un lycée par exemple, l'avance que donne la possession d'un missel quotidien au point de vue de la culture religieuse.

C'est pourquoi il peut être intéressant de savoir quels sont les missels qui sont entre les mains des fidèles. Combien ont entre les mains leur « missel de communion » ou leur « missel de mariage » qui contient seulement — pas toujours — les évangiles du dimanche et peut-être les épîtres. Certes, il y en a de bons. Tous sont loin d'avoir les oraisons ou les psaumes de la messe, ou les offices de la semaine sainte. Nombreux sont même ceux qui n'ont pas l'ordinaire de la messe au complet. Et leurs possesseurs ne s'en sont peut-être jamais aperçus !

Quels missels trouve-t-on actuellement ?

Comment choisir un missel de bonne qualité parmi tous ceux — de valeur si inégale — qui sont proposés au public.

On voudrait donner ici un aperçu de la variété des missels actuellement existant, tenter une classification des différents types, donner quelques indications précises qui permettent un choix judicieux, établir une liste aussi complète que possible des missels quotidiens et présenter du même coup quelques vœux aux auteurs et aux éditeurs.

Variété des missels. Une enquête dans un lycée.

Au cours de l'année scolaire 1945-1946, une enquête a été faite dans un lycée sur les missels que possédaient les élèves. Ce procédé présentait un double avantage : d'abord il était facile de demander aux élèves d'apporter leur missel au cours d'instruction religieuse et d'avoir ainsi entre les mains une assez grande quantité de missels d'origines diverses, de les analyser en détail et de se faire une idée de la situation à ce point de vue, au moins dans un certain milieu social. Ensuite, cette enquête présentait un grand intérêt pédagogique : elle obligeait les élèves à étudier leurs missels pour remplir un questionnaire.

Les résultats furent révélateurs. Les cent vingt missels étudiés se répartissaient comme suit :

Un bon tiers de quotidiens : 24 « Lefebvre » et 19 autres de douze types différents : ce fut une agréable surprise de découvrir, à côté de l'œuvre appréciée de Dom Lefebvre, d'autres missels quotidiens qui ne méritent souvent pas moins d'éloges.

Un bon tiers de missels contenant le propre complet des dimanche : 45, dont 28 différents.

Enfin un faible tiers de livres très incomplets : 32, dont 20 différents.

Une grande richesse se manifestait donc en même temps qu'une déconcertante variété : sur 120 missels, 61 types différents ! Il apparaissait difficile de se servir du missel comme instrument de travail pour un initiation liturgique un peu poussée.

Les catalogues des maisons d'éditions.

L'étude des catalogues devait confirmer cette première impression. Les missels recensés provenaient de 14 maisons, 7 françaises et 7 belges. En fait, toutes les maisons de quelque importance étaient représentées. Les éditeurs firent avec bonne grâce envoi de leurs catalogues ou d'importants extraits. Qu'ils en soient remerciés : les particuliers semblent avoir auprès d'eux plus de chance que les libraires...

Le nombre des missels présentés dans ces catalogues est assez difficile à évaluer. Sous le nom de « paroissiens », « missels romains », « missels de communion et de mariage », « manuels du chrétien », « livres de piété » on trouve de vrais missels, mais aussi quantité de recueils de prières ou de méditations auxquelles sont ajoutés l'ordinaire de la messe et les évangiles des dimanches. En excluant ces derniers livres et ceux spécialement destinés aux enfants (sur lesquels il y aurait beaucoup à dire), on arrive au résultat suivant : cinq catalogues français offrent au public : 7, 14, 25, 67

et 74 missels, au total 187; six catalogues belges en annoncent : 6, 9, 34, 75 et 95, au total 250, soit 437 missels différents pour les onze catalogues réunis ! Encore ce chiffre est-il inférieur à la réalité, toutes les maisons d'éditions n'ayant pas pu y être comprises. En tout cas, il révèle l'impossibilité de faire un choix sérieux dans une production aussi abondante que diverse.

D'ailleurs, les catalogues sont d'une utilité toute relative, les indications données sur chaque missel sont souvent si imprécises qu'on ne peut guère se rendre compte du contenu. Qu'on en juge. Voici au hasard :

« Paroissien romain... x pages, contenant les prières pour la confession et la communion, l'ordinaire de la messe, les vêpres du dimanche, les complies, les vêpres de la Sainte Vierge, l'office de tous les dimanches et des principales fêtes de l'année, la messe de mariage, les messes des défunts, les saluts et le chemin de la croix. »

Tout d'abord cela paraît précis. Mais les textes sont-ils en latin et en français ? L'office des dimanches, est-ce le propre ? ou seulement l'épître et l'évangile ? Les principales fêtes, quelles sont-elles ? Y trouvera-t-on les offices de la semaine sainte ? Autant de questions qui ne trouveront réponse que lorsqu'on aura le missel en main. Que dire d'annonces encore plus succinctes ? Par exemple : « paroissien romain expliqué complet... 560 pages. » Qu'est-ce que l'auteur entend par « complet » ? Beaucoup de livres portent ce titre qui s'avèrent, vus de plus près, fâcheusement incomplets.

Actuellement, la pénurie de missels rend le choix encore plus difficile. Il est pratiquement impossible d'obtenir dans une librairie le missel que l'on veut. Il faut prendre ce que le libraire a momentanément sur ses rayons. Impossible de réunir dans les quatre ou cinq libraires d'une même ville dix missels semblables. Inutile, ou presque de recommander tel ou tel missel, on ne le trouvera qu'accidentellement. Longtemps encore, le client sera dépendant du stock du libraire, le libraire du sens liturgique ou commercial de l'éditeur.

Il paraît donc inutile de tenter un recensement de toutes les espèces de missels. Mais on peut donner des indications suffisantes pour faire un choix judicieux parmi les livres qui sont offerts. Ceci conduit d'abord à déterminer quelques principes de classification.

Essai de classification.

Pour faire faire aux élèves du lycée une analyse assez précise de leur missel, il fallait établir un plan de travail ou un questionnaire. La chose ne s'avérait pas facile. Comment classer des missels de compositions si diverses ? Les uns quotidiens, entièrement ou

seulement partiellement latin-français, les autres contenant les vêpres et des extraits du rituel, d'autres « pour les dimanches et fêtes » contenant tantôt telles fêtes, tantôt telles autres, tantôt le propre intégral, tantôt seulement les épîtres et les évangiles, tantôt ces deux lectures plus la collecte, etc., etc. Il y a une série de possibilités quasi indéfinie et, de fait, toutes les combinaisons existent.

Si donc on veut arriver à quelque clarté dans ce domaine, il faut déterminer quelques points d'examen précis. D'abord pour classer des missels il faut tenir compte uniquement de la messe. Un missel est avant tout un livre qui contient les textes de la messe : l'ordinaire, le propre du temps, le propre et le commun des saints et les messes votives. L'adjonction des vêpres, d'extraits de l'office et du rituel constitue un caractère secondaire.

Ce point de vue étant admis, on peut distinguer quatre grandes catégories :

A) *Les missels quotidiens*, qui reproduisent intégralement le *Missale Romanum*. Cette catégorie peut, à quelques détails près, être nettement définie. Mais il faut, en ce qui concerne la langue, distinguer :

A 1 : les quotidiens donnant tous les textes en latin et en français;

A 2 : les quotidiens donnant tous les textes en français, mais seulement quelques-uns en latin.

B) *Les missels dominicaux*, contenant le propre intégral des dimanches et fêtes principales. Cette catégorie est plus flottante, car il faudrait préciser le choix des fêtes. On essaiera de le faire plus bas. Il faut aussi distinguer :

B 1 : texte intégral latin-français;

B 2 : texte intégral en français, partiellement latin.

C) : Les missels ne contenant que *l'ordinaire de la messe* et les *épîtres* et *évangiles* des dimanches, voire seulement ces derniers.

D) Les livres de messe sans évangiles des dimanches.

Il est assez facile de ranger un missel quelconque dans l'une de ces catégories. Certes, il y a des genres intermédiaires, surtout entre B et C. Mais finalement, seuls les livres des catégories A et B sont vraiment des « missels ».

Une classification analogue est d'ailleurs depuis longtemps en usage dans d'autres pays. Ainsi le missel du P. Bomm, de l'abbaye de Maria-Laach, édité par Benziger à Cologne et Einsiedeln, a quatre éditions :

Le Bomm 1 : missel latin-allemand complet.

Le Bomm 2 : missel populaire pour tous les jours en allemand, avec le latin pour l'ordinaire, les dimanches et fêtes et un choix de jours de semaine.

Le Bomm 3 : missel populaire latin-allemand des dimanches, pour tous les dimanches et fêtes avec mémoire des saints pour tous les jours de l'année.

Le Bomm 4 : petit missel populaire pour les dimanches et fêtes (le même que 3 avec le latin en moins).

Le célèbre Schott, édité par Herder à Fribourg, a aussi une série d'éditions numérotées :

Le Schott 1 : « Missel romain complet » comprenant les formulaires de messe de tous les jours, entièrement latin et allemand.

Le Schott 2 : « le Missel de la sainte Église », formulaire pour tous les jours, en allemand, partiellement en latin.

Le Schott 3 : « Missel romain dominical » pour les dimanches et fêtes. Tous les textes latin et allemand.

Le Schott 4 : « le Schott populaire » (Volkschott). Petit missel pour les dimanches et fêtes en langue allemande.

Le Schott 5 : « livre de messe et de prières liturgiques en gros caractères ».

Le Schott 6 : « l'enfant à la messe ». Le Schott des enfants.

On voit que les numéros 1 et 2 de Bomm ou Schott correspondent aux catégories A 1 et A 2 proposées plus haut, les numéros 3 et 4 aux catégories B 1 et B 2.

Ne serait-il pas souhaitable d'orienter la production des missels vers des types bien définis, notamment les quotidiens et les dominicaux ? On dira que c'est le mouvement qui se dessine de plus en plus. Encore faut-il préciser à quelles exigences devrait répondre chacun de ces types.

Les missels quotidiens.

Le type des missels quotidiens du groupe A est sans doute celui qui peut le mieux être défini. Le missel quotidien devrait être simplement et toujours la reproduction fidèle du *Missale Romanum* accompagnée de sa traduction et de quelques explications. Or on est bien obligé de constater que presque tous les missels quotidiens ont des lacunes — de détail souvent, certes —, mais qui sont gênantes et qu'il serait facile de combler. Procédons à un examen détaillé.

Il va de soi que l'ordinaire de la messe soit intégralement reproduit. Il se rencontre encore des missels qui omettent certaines prières secondaires, voire qui ne donnent pas la traduction intégrale du canon. Au point de vue de la place, l'idéal semble bien être le missel avec ordinaire de la messe au milieu du livre, entre le samedi saint et le dimanche de Pâques, comme dans le *Missale Romanum*, en caractères noirs et rouges pour les rubriques, sur papier légèrement plus fort que les autres feuilles pour qu'il résiste mieux à l'usage.

Les préfaces propres devraient partout être à leur place normale. Or tantôt on les trouve avant l'ordinaire, tantôt après. Et pourquoi négliger les « communicantes » propres ? Tel missel n'en donne que le texte latin, tel autre que la traduction française. Est-ce pour la pauvre économie d'une vingtaine de lignes ?

Le propre du temps, le propre des saints et le commun des saints doivent être complets et devraient toujours se trouver dans l'ordre du *Missale Romanum*. On est surpris de trouver le commun avant le propre des saints, voire avant l'ordinaire de la messe, ou entre l'ordinaire et le propre du temps ! Dans tous ces cas, les messes votives sont renvoyées on ne sait trop où. Rien n'est plus désagréable, quand on cherche rapidement un texte dans un missel qui n'est pas sien, que de ne pas trouver les choses à leur place habituelle. Ne serait-il pas plus simple et aussi pratique de suivre toujours l'ordre du *Missale Romanum* ? De plus, cela serait éducatif : un fidèle initié saurait se servir de n'importe quel missel.

Les messes votives aussi font partie du missel romain. Elles ne se trouvent au complet, à notre connaissance, que dans quatre missels quotidiens sur vingt-deux. Le plus souvent, on objectera qu'elles ne sont guère employées et qu'on peut en alléger le missel déjà si volumineux. Grâce à Dieu, tous les prêtres ne disent pas des messes des défunts tous les jours libres, et bien des messes votives retrouvent leur utilité... En général, ce sont les messes pour la propagation de la foi, pour les voyageurs, pour le temps de guerre, qui sont introuvables. La messe *Ad tollendum schisma* est tout à fait rarissime dans les missels. Or c'est un des formulaires les plus beaux, une admirable prière pour l'unité de l'Église. (Signalons qu'on la trouve en tiré à part, texte français seulement, chez M. l'abbé Couturier, Institution des Chartreux, à Lyon, I^er^.)

Passons maintenant à quelques détails qui ont leur utilité. Pourquoi tous les missels n'indiquent-ils pas chaque jour la classe et la couleur de la fête (bien qu'elle ne soit pas dans le *Missale*) et, quand il y a lieu, la station ? Certains missels donnent ces indications au calendrier, mais on ne consulte pas ce dernier tous les jours. Il n'est pas difficile de mettre ces indications en abrégé, cela rend bien service et ne prend guère de place.

Il faut en dire autant des références bibliques Certains missels n'indiquent que les chapitres des livres dont sont tirés les textes, sans les versets, d'autres ne donnent ces références que pour les lectures, mais pas pour les psaumes. Or celui qui veut se reporter au contexte est bien heureux de trouver une référence précise, d'autant que certaines lectures se composent de fragments divers. Beaucoup de missels donnent ces indications au complet et cela n'augmente pas le nombre des pages !

En tous ces points, il semble que la solution idéale soit toujours

la reproduction fidèle du *Missale Romanum*, tant pour l'intégrité que pour l'ordre des textes. Comme on le répétera par la suite, l'originalité des auteurs et des éditeurs peut se manifester en bien des façons. Les missels gagneraient en unité, les usagers prendraient l'habitude d'une certaine précision, et quand on voudrait consulter un missel pour une explication de texte ou une simple vérification, on n'aurait pas les désagréables surprises auxquelles on est fréquemment exposé.

Ces questions de contenu étant bien précisées, on pourrait ramener les quotidiens à deux types quant à la langue. L'un intégralement latin-français, l'autre comportant le texte intégral pour le français, mais seulement en partie pour le latin. Pour ce genre de missel, il est plus difficile de préciser un minimum d'exigences. Le format souhaité commandera souvent la proportion des textes donnés en latin. Dans ce cas, il vaudra sans doute mieux sacrifier les textes latins des lectures ou des oraisons. Il paraît, en effet, indispensable de donner les psaumes de la messe, au moins pour les dimanches et fêtes, sinon pour tous les jours, en latin pour permettre de suivre la grand'messe. L'ordinaire de la messe ainsi que les préfaces et prières analogues (*Exultet*, par exemple) devraient aussi figurer intégralement en latin et français pour qu'on puisse suivre le chant du prêtre. Pour les textes donnés seulement en français, un procédé très heureux consiste à indiquer entre parenthèses les premiers mots latins. Ceci devrait toujours se faire pour l'introït quand celui-ci n'est donné qu'en français. Il est traditionnel de désigner une messe par le premier mot, et c'est souvent la seule indication donnée dans l'*ordo* du diocèse.

En outre, le fait qu'un missel soit seulement en français ne doit pas dispenser de l'indication des classes, couleurs et stations, ou des références bibliques.

Les missels dominicaux.

Le titre de « Missel dominical » est inexact. Cependant, il semble s'imposer depuis quelques années et on peut le conserver parce qu'il est pratique, étant entendu qu'il désigne un missel contenant les messes de tous les dimanches et des principales fêtes.

D'abord, un dominical devrait contenir intégralement le propre de tous les dimanches : introït, collecte, épître, graduel, alleluia ou trait, évangile, offertoire, secrète, communion, postcommunion et les préfaces propres. On a déjà cité plus haut un missel qui donne tous ces textes, sauf l'épître. Curieuse fantaisie !

Tout ce qu'on vient de dire pour les quotidiens vaut pour les dominicaux. La seule différence entre un vrai dominical et un vrai

quotidien devrait être dans le choix des fêtes. C'est ici que gît toute la difficulté. Sur ce point, la plupart des missels ont des titres très vagues : « Avec la messe des dimanches et des principales fêtes. » Tant mieux si la préface annonce quelles sont ces « principales fêtes ». Les dominicaux étant beaucoup plus nombreux que les quotidiens, on n'a pas pu en faire une étude aussi systématique : il aurait fallu les avoir tous en mains. Toutefois, il ne semble pas impossible de déterminer à quels principes simples devrait correspondre le choix des fêtes pour éviter l'arbitraire de chaque auteur.

Il est souhaitable qu'il reste une certaine distance entre un dominical et un quotidien. Le fidèle qui désire les messes des féries de Carême, par exemple, n'a qu'à se procurer un quotidien. Le dominical est donc avant tout pour tous ceux qui n'ayant pas l'usage d'un quotidien voudront seulement les « principales fêtes ».

Or il semble que la pratique de l'Église donne quelques indications pour le choix des fêtes. Il y a une hiérarchie des fêtes. En plus des dimanches, il y a d'abord les quatre fêtes d'obligation (Noël, Ascension, Assomption, Toussaint) : c'est un minimum qu'aucun dominical ne devrait omettre. Il y a aussi les fêtes qui ont le pas sur les dimanches : les fêtes de 1re et 2e classes. Le nombre de ces fêtes est à peu près égal à celui des dimanches : vingt-cinq fêtes de 2e classe, vingt-sept fêtes de 1re classe, auxquelles il faut ajouter les quatre féries privilégiées; en tout cinquante-six formulaires de messe. Il n'est peut-être pas inutile d'en donner la liste pour fixer les idées :

Au propre du temps :

Mercredi des Cendres : férie majeure privilégiée.
Lundi, mardi et mercredi saints : férie majeure privilégiée.
Jeudi, vendredi et samedi saints : 1re classe.
Lundi et mardi de Pâques : 1re classe.
Vigile de la Pentecôte, vigile de 1re classe.
Lundi et mardi de Pentecôte : 1re classe.
La Trinité, la Fête-Dieu et le Sacré-Cœur : 1re classe.

A dates fixes :

S. André (30 novembre) : 2e classe.
L'Immaculée Conception (8 décembre) : 1re classe.
S. Thomas (21 décembre) : 2e classe.
La vigile de Noël (24 décembre) : vigile de 1re classe.
Noël (25 décembre) : 1re classe.
S. Étienne (26 décembre) : 2e classe.
S. Jean (27 décembre) : 2e classe.
Les SS. Innocents (28 décembre) : 2e classe.
La Circoncision (1er janvier) : 2e classe.
La Vigile de l'Épiphanie (5 janvier) : 1re classe.
L'Épiphanie (6 janvier) : 1re classe.
La Purification (2 février) : 2e classe.
S. Mathias (24 février) : 2e classe.
S. Joseph (19 mars) : 1re classe.

L'Annonciation (25 mars) : 1re classe.
S. Marc (25 avril) : 2e classe.
La Solennité de S. Joseph : 1re classe.
SS. Philippe et Jacques (1er mai) : 2e classe.
L'Invention de la Ste Croix (3 mai) : 2e classe.
La Nativité de S. Jean-Baptiste (24 juin) : 1re classe.
SS. Pierre et Paul (29 juin) : 1re classe.
Le Précieux Sang (1er juillet) : 1re classe.
La Visitation (2 juillet) : 2e classe.
S. Jacques (25 juillet) : 2e classe.
Ste Anne (26 juillet) : 2e classe.
La Transfiguration (6 août) : 2e classe.
S. Laurent (10 août) : 2e classe.
L'Assomption (15 août) : 1re classe.
S. Joachim (16 août) : 2e classe.
S. Barthélemy (24 août) : 2e classe.
La Nativité de la Ste Vierge (8 septembre) : 2e classe.
Les Sept douleurs (15 septembre) : 2e classe.
S. Matthieu (21 septembre) : 2e classe.
S. Michel (29 septembre) : 1re classe.
Le Rosaire (7 octobre) : 2e classe
S. Luc (18 octobre) : 2e classe.
SS. Simon et Jude (28 octobre) : 2e classe.
Le Christ-Roi (dernier dimanche d'octobre) : 1re classe.
La Toussaint (1er novembre) : 1re classe.
La Dédicace de l'Église propre (6 novembre) : 1re classe.
La Dédicace du Latran (13 novembre) : 2e classe.

Un choix de fêtes fait sur cette base éviterait d'abord l'arbitraire. Il permettrait de suivre la messe les dimanches ou l'office du temps qui cède le pas à ces fêtes. Surtout aussi, il aurait une valeur éducative. Qu'on relise attentivement cette liste : elle rappelle exactement toutes les fêtes principales et traditionnelles de l'Église. Il est très nécessaire de rétablir dans l'esprit des fidèles une saine hiérarchie des jours de fêtes. Au lieu d'aller à la messe un jour de semaine quelconque selon leur inspiration, ils penseraient à célébrer une fête de la Vierge ou d'un apôtre, ou la Transfiguration ou la Dédicace de leur église.

Il faut ajouter que, par suite d'un choix arbitraire, la plupart des missels dominicaux ne mentionnent même pas les offices du vendredi et du samedi saint, qui ont cependant rang de 1re classe. Quoi d'étonnant si les fidèles ignorent ces célébrations. Ils ne les ont jamais vues nommées dans leur missel et iraient-ils à l'église ces jours-là qu'ils seraient bien embarrassés pour les suivre ! Le sens des mystères ne pourra être retrouvé que si les missels à l'usage des fidèles s'inspirent aussi de l'esprit même de la liturgie.

Il serait aussi normal de trouver dans les dominicaux les trois messes de Noël, la bénédiction des Cendres et la bénédiction des Rameaux.

Les messes du commun des saints et les messes votives pourraient compléter aussi ces missels.

Quant aux livres ne contenant que les évangiles, voire moins encore, c'est-à-dire ceux désignés comme catégories C et D, il semble bien inutile de les perpétuer.

Les extraits du Bréviaire et du Rituel.

Jusqu'ici, il n'a été question que des textes de la messe, c'est-à-dire de l'objet propre du missel. Dès qu'on pose la question du vespéral et du rituel, on pénètre dans un nouveau labyrinthe. L'utilité des fidèles et la portabilité du volume entrent en conflit. Certains auteurs ont réalisé des combinaisons variées qui s'expriment avec plus ou moins de bonheur dans les titres. Voici quatre titres d'une même collection de missels, très remarquables d'ailleurs :

« Missel romain complet et rituel. »
« Missel quotidien complet, vespéral et rituel. »
« Missel et vespéral quotidiens. »
« Missel romain quotidien, vespéral et rituel. »

Les quatre volumes sont aussi bien présentés l'un que l'autre, leur épaisseur ne varie guère que d'un demi-centimètre et encore est-ce parce que l'un a de plus gros caractères. Ce n'est donc pas le souci du minimum d'encombrement qui va déterminer le choix. Sera-ce le contenu ? La série des titres rappelle assez curieusement une série d'équations mathématiques ou un exercice de grammaire ! Il faut réfléchir avant de se rendre compte si c'est le missel seul qui est quotidien ou le vespéral ou les deux... Quant aux notices du catalogue, elles se ressemblent comme quatre sœurs jumelles : il faudrait les mettre en tableau synoptique pour remarquer les différences. Reste à parcourir les missels si on les a sous la main : avec un peu de patience, on se rendra compte que deux d'entre eux sont exactement identiques jusqu'à la page 1252. Ce n'est qu'après que viennent les différences, et elles ne sont pas très grandes. Le résultat en est qu'au bout de ce travail on est encore plus perplexe qu'avant : quel missel va-t-on maintenant choisir ? Heureusement actuellement en librairie, on a la chance de n'en trouver qu'un seul à la fois; ainsi le choix est plus simple ! Que les auteurs et les éditeurs ne prennent pas en mal ces lignes cavalières : ces missels sont véritablement très beaux, mais pourquoi des titres aussi barbares et pourquoi quatre éditions quand la plus complète suffirait ?

En réalité, le problème du vespéral et du rituel semble inextricable. Aucune solution ne satisfera tout le monde. Quelques suggestions clarifieront peut-être le problème.

Tout d'abord, on aime volontiers un missel « complet », c'est-à-dire — paradoxe des mots — un missel qui contienne non seulement

les textes des messes, mais les prières liturgiques de la journée, notamment vêpres et complies et le rituel. Pour les missels de catégorie A 2, la solution est relativement facile : le sacrifice du latin libère beaucoup de pages qu'on peut consacrer aux extraits du bréviaire et du rituel sans trop alourdir le volume. Le missel du P. Morin en est un bon exemple. Pour les missels du type A 1, on arrive à un volume considérable. Admettons donc que chaque missel contienne au minimum un petit supplément comprenant les vêpres ordinaires des dimanches et les quelques psaumes usuels, prime et complies et que le rituel soit représenté simplement par ce qui concerne le sacrement de pénitence.

Les vêpres et l'administration des sacrements n'ont en général pas lieu en même temps que la messe. Ne pourrait-on donc pas les mettre dans un autre volume ? Le matin on se servirait du missel, le soir du vespéral et, à l'occasion, du rituel. Un vespéral de type A 1 pourrait alors être absolument complet et soulagerait le missel d'environ cinq cents pages, le rituel en occuperait une centaine et pourrait être plus complet, on pourrait y donner en entier le sacrement de l'ordre, généralement omis à cause de sa longueur. On aurait ainsi deux livres distincts : un « missel » et un « vespéral et rituel ». Il n'y aurait pratiquement guère de parties à imprimer en double et les fidèles apprendraient à employer les mots dans leur sens propre. N'y en a-t-il pas qui prennent « vespéral » pour un adjectif donnant à « missel » une avantageuse qualification ? Quant aux auteurs, la recherche des titres leur serait beaucoup simplifiée...

Le Kyriale.

Si on veut habituer le peuple chrétien à la participation active à la grand'messe, il faut lui en donner la possibilité en lui mettant entre les mains le *kyriale*. Sur vingt-deux missels quotidiens analysés, neuf seulement le possèdent. Il faut souhaiter qu'on l'ajoute aux autres en supplément; la même maison peut très bien n'éditer qu'un seul *kyriale* avec pagination spéciale et le mettre dans tous les missels qu'elle édite.

Le propre de France.

Dans certains missels, le propre est absent. Il faut reconnaître aux éditeurs belges qu'ils ont eu une heureuse idée en dotant la plupart de leurs missels du propre de Belgique, de France et du Canada. Il serait également souhaitable de voir figurer au début de ce propre les quatre ou cinq préfaces qui sont propres à presque tous les diocèses.

Les traductions.

Toute une étude serait à faire sur la traduction du latin du missel. Pour les textes bibliques, plusieurs missels empruntent leur texte français à des Bibles connues : celle de Crampon ou de l'abbé Glaire, et ils l'annoncent dans la préface. Il est regrettable que tous ne signalent pas si les traductions sont originales ou empruntées. Mais pour les oraisons, la diversité est bien plus grande. En général, à force de vouloir suivre la construction latine, on s'exprime dans une langue qui paraît bien étrange à nos contemporains. Un exemple : « O Dieu, qui montrez particulièrement votre toute-puissance en pardonnant et en compatissant, multipliez sur nous votre miséricorde, afin qu'après avoir cherché les biens que vous avez promis, nous soyons rendus participants de ces biens dans le ciel. » Cette phrase est bien lourde et l'expression « que nous soyons rendus participants » ne doit pas dire grand'chose à la plupart des lecteurs. Si l'on veut que les fidèles retrouvent dans les oraisons de la messe l'expression de leur propre prière présentée au Père par l'Église tout entière, il faut que les textes leur disent quelque chose. Les hommes de notre époque ne peuvent prier ni dans le style du XVIII[e] ou du XIX[e] siècle, ni dans un style de versions latines d'écoliers.

Il ne faut se dissimuler ni l'importance, ni la difficulté de la tâche. Il est certes plus facile de critiquer une traduction que d'en faire une meilleure. Il faudrait sans doute renouveler le vocabulaire, abandonner certains termes affadis, en revaloriser d'autres. La langue de la prière doit être accessible au peuple chrétien, mais il faut qu'elle garde un caractère sacré, un caractère de grandeur.

On ne saurait, dans le cadre de cet article, faire plus que de signaler ce problème à l'attention des auteurs de missels. Ne s'improvise pas traducteur qui veut. Le style de la prière a une influence qui n'est pas négligeable sur la vie religieuse des fidèles. Si la langue a de la grandeur et de la beauté, la pensée et les attitudes seront elles aussi grandes et belles.

Les explications.

L'initiation au sens de la liturgie n'a pas moins d'importance que la langue. Pour un très grand nombre de fidèles, même cultivés, le missel restera un livre scellé s'il n'est pas accompagné d'explications.

De ces explications on trouve plusieurs sortes dans les missels. Il y a les explications « liturgiques », autrement dit la reproduction ou le développement des rubriques. Disons que c'est de la technique et qu'elle est nécessaire pour que les fidèles se retrouvent dans les

règles assez complexes de l'ordonnance du culte. Mais avec cela rien n'est expliqué et les rubriques ne constituent nullement l'essence de la liturgie.

Il y a des explications que l'on pourrait appeler générales : sens de la liturgie dans son ensemble, sens et structure de la messe, sens et structure de l'année liturgique. Dans ce domaine on trouve des choses excellentes à côté de notes erronées. Il serait intéressant de rechercher la conception de la liturgie de chaque auteur à travers les explications de son missel. Notons seulement quelques points précis. Le sens de la liturgie est trop souvent réduit à la nécessité de l'organisation du culte et à l'énumération des rites et degrés des fêtes, voire des ornements et des objets requis pour la célébration. L'année liturgique est fréquemment présentée comme une simple succession de fêtes sans qu'on mette suffisamment en relief la réalité du mystère du Christ. Trop souvent on trouve trois cycles selon la trilogie apparemment logique : incarnation, rédemption, sanctification. Il en résulte une brisure artificielle entre Pâques et la Pentecôte, très dommageable pour l'intelligence du mystère pascal. Quelquefois on juxtapose une série de périodes sans relief : temps de l'Avent, de Noël, de l'Épiphanie, de la Septuagésime, etc... Dans un missel par ailleurs très bien composé, on découvre cette perle : « Le temps pascal commence le dimanche de Quasimodo et se termine le samedi avant la Pentecôte » ! Dans un autre, le calendrier comporte cette curiosité : la Septuagésime, la Sexagésime, et la Quinquagésime sont présentées comme le 63e, le 56e et le 49e jour avant Pâques ! Détails, dira-t-on. Peut-être. Mais il y a une façon de présenter le calendrier qui mette en relief le sens de l'année liturgique. On ne peut mettre en caractères gras comme étant de même importance : Pâques, Pentecôte, la Trinité et la Fête-Dieu. La typographie aussi est une « explication » et une pédagogie. Ces détails ont d'autant plus d'importance que, à notre époque, bien des chrétiens ne distinguent plus l'accessoire de l'essentiel.

Il y a aussi les explications que l'on pourrait appeler particulières : explication de telle cérémonie, de tel formulaire de messe. Beaucoup de messes ont une idée dominante qu'on peut retrouver à travers tous les textes du propre. Il en est certainement ainsi pour les grands mystères du Christ. Plusieurs missels ont réussi avec bonheur à mettre cette idée en vedette. L'entreprise toutefois est dangereuse si l'on veut trop expliquer : la liturgie n'est pas logique et le commentateur risque de nous donner « son » idée sur la messe. Ce genre d'explication, quand il demeure sur le plan de l'objectivité, reste pourtant indispensable.

Les fragments eux-mêmes du propre demandent un mot d'introduction. Les évangiles sont assez familiers aux fidèles. Il n'est pas sûr qu'ils soient toujours bien compris. Les épîtres sont beaucoup

moins comprises et réellement plus difficiles. Les oraisons ne passeront vraiment dans la prière des chrétiens que quand on les aura rendues dans une langue plus accessible. Quant aux fragments de psaumes de l'introït, du graduel, de l'offertoire ou de la communion, ils sont plus difficiles encore. Défaut de culture biblique chez les fidèles, certes, mais qu'a-t-on fait pour la leur donner ? Ces textes sont si brefs, séparés de leur contexte, souvent rapprochés d'une manière inattendue, quelquefois employés dans un sens tout différent de l'original. Leur intelligence suppose, à n'en pas douter, une initiation. Le choix même des textes ne s'explique quelquefois que par des circonstances historiques. Plusieurs missels donnent au début de chaque formulaire de messe l'idée générale, puis avant chaque texte, au moins avant chaque lecture une ou deux lignes de résumé ou d'introduction. Cette méthode semble préférable aux longues introductions qu'il faut lire avant la messe.

Il faut bien dire que les missels dépourvus de commentaires, si réussis soient-ils au point de vue technique, perdent beaucoup de leur valeur. On s'y sent comme abandonné et sans guide en face du mystère des textes. La fréquentation d'un missel quotidien bien commenté est véritablement un enseignement continu qui imprègne toute une vie chrétienne. C'est dire quel soin et quelle compétence requièrent ces commentaires. S'il y a un domaine où peut s'exprimer la liberté, la science et l'esprit liturgique d'un auteur, c'es bien celui-là.

Ne faut-il pas regretter que les missels destinés à un public plus vaste, et partant, moins cultivé, les missels de communion et de mariage, soient les plus dépourvus d'explication ? Ce sont justement ceux-là qui en nécessiteraient le plus.

Les titres.

La question des titres a déjà été touchée à propos du vespéral et du rituel. Qu'on nous donne des titres simples. Mieux vaut caractériser un nouveau missel par le nom de son auteur que par un titre compliqué.

Il est malheureusement très nécessaire d'attirer l'attention des auteurs et des éditeurs sur l'honnêteté en matière de titres. Il arrive qu'on soit véritablement induit en erreur. Tel missel fort bien présenté comportant plus de 1400 pages sur un très beau papier bible porte le titre de « Missel-Vespéral complet, contenant en latin et en français les messes et les vêpres de tous les dimanches, fêtes et féries de l'année liturgique ». Celui qui trouve ce missel en librairie est ravi d'une pareille aubaine. Hélas ! le titre ne tient pas ses promesses. Introuvables sont les messes des Quatre-Temps, des féries de carême,

introuvables les messes du mercredi au samedi de Pâques. Au samedi saint, on passe de l'*Exultet* à la bénédiction des fonts sans aucun avertissement; des prophéties, pas un mot; même pas pour dire qu'elles existent et qu'on s'excuse de les omettre à cause de leur longueur. A la vigile de la Pentecôte, la messe, sans mention des prophéties, ni de la bénédiction de l'eau. Il est vrai qu'à la seconde page l'auteur prie le lecteur de signaler les corrections et modifications qui seraient souhaitables. Le voici servi. On ne saurait juger pareil procédé avec assez de sévérité. Si on omet une partie quelconque des textes, qu'au moins on le dise et qu'on donne au missel un titre en conséquence. Il faut être assez exercé à l'analyse des missels pour découvrir ces défauts, le client ordinaire se laissera facilement prendre au titre.

Autre exemple de titre équivoque : « Nouveau paroissien romain très complet, contenant en latin et en français les offices de tous les dimanches et de toutes les fêtes de l'année ecclésiastique. » Plus de 1.000 pages. D'après ce titre, il doit s'agir d'un excellent quotidien. Qu'on en juge : la traduction française du canon est remplacée par une « prière pendant le canon ». Pas de Quatre-Temps d'Avent, ni de féries de Carême. Au samedi saint, omission totale des prophéties sans aucune mention. Il est vrai que les féries ne sont pas des fêtes ! Mais qu'est-ce qu'un missel « très complet » ?

Un autre « nouveau missel romain très complet » ne contient absolument rien de la semaine sainte !

On pourrait, hélas ! multiplier ces exemples. Seraient-ils uniques qu'un jugement sévère s'imposerait aussi bien. Admettrait-on une édition du *Cid* « très complète » qui omettrait plusieurs scènes importantes, voire un acte entier, et cela sans un mot d'avertissement ? On n'hésiterait pas à employer des mots très définis et très complets pour qualifier un tel procédé.

A cela, il n'y a qu'un remède : faire des missels d'un type bien déterminé et en rendre compte dans le titre ou au moins dans le sous-titre. On évitera ainsi des superlatifs sans fondement.

Après l'exactitude, il faudrait exiger un style plus liturgique, voire moins ridicule. Le mot n'est pas trop fort. Ouvrez les catalogues qui présentent de quarante à quatre-vingt-dix titres : il fallait bien inventer des titres pour distinguer les différentes éditions. Les combinaisons des mots : missel, paroissien, livre de messe, romain, des fidèles, de communion, de mariage, sont bien vite épuisées. Alors on trouve un missel de Jeanne d'Arc, un missel du Sacré-Cœur, de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, de Notre-Dame de Lourdes, des pèlerinages, de la Sainte Famille, des litanies de la Sainte Vierge, de l'Évangile, des Paraboles, etc..., voire de plus pittoresques : un missel de l'Eucharistie (*sic*), du saint Tabernacle (*sic*), de la sainte Bible, du *Credo*, de la France devant le Seigneur (*sic*).

Sans doute, ces titres se rapportent aux sujets de l'illustration. Mais leur style est digne de l'imagerie. Sont-ce de pareilles pauvretés qui donneront aux chrétiens de notre temps une grande idée de la prière et de la vie de l'Église ? Ce « petit » paroissien, ce missel de ceci ou de cela ne figurera certainement pas sur le beau rayon de la bibliothèque familiale à côté d'ouvrages profanes aux titres plus virils. On le mettra soigneusement dans un tiroir. Et que dire s'il tombe entre les mains d'un incroyant ? Pour cet homme, qui peut-être cherche Dieu, quelle pauvre révélation de la grandeur du christianisme et de la vie de l'Église !

Les quotidien ont abandonné ce style, beaucoup de dominicaux aussi, mais la grande masse des fidèles — de ceux qui auraient le plus besoin de comprendre la grandeur du christianisme — possède ou continue d'acheter de tels missels de communion et de mariage.

Comment choisir un missel ?

Ces pages ont un but essentiellement pratique. Une liste critique des missels quotidiens est relativement facile à établir. On la trouvera plus loin. Une liste des dominicaux est pratiquement impossible. Si on veut faire un choix judicieux dans la production offerte, il ne reste donc qu'un moyen d'analyser rapidement les missels qui vous sont proposés.

Vous êtes libraire, et vous voulez juger un missel nouvellement reçu ou proposé par un représentant;

vous êtes prêtre, et vous voulez recommander un missel à vos paroissiens, ou bien on vient vous demander votre avis;

vous êtes désireux d'acheter un missel, pour vous ou vos enfants, ou tout simplement de vérifier la valeur de celui qui est entre vos mains;

voici une méthode très simple. La manipulation de quelques douzaines de missels différents montre qu'elle suffit en général pour juger de la valeur d'un missel.

1. Lisez attentivement le titre et les sous-titres. S'il s'agit d'un quotidien mentionné dans la liste ci-dessous, vous n'avez qu'à vous y reporter. Mais faites attention au numéro d'édition qui se trouve généralement sur l'une des quatre ou cinq premières pages.

Si votre missel n'est pas mentionné dans la liste, n'accordez pas trop de confiance au titre, ni à la table des matières, mais feuilletez le missel.

2. Cherchez l'ordinaire de la messe. Vérifiez s'il est donné entièrement en latin et en français, surtout si les prières du canon sont complètes. Mais ne confondez pas l'ordinaire de la messe et les « prières pendant la messe », ou la « messe de communion ». Vérifiez si

les préfaces propres se trouvent à leur place avant le *Sanctus* ou à un autre endroit, et s'il y en a quinze, y compris la préface commune.

3. Étudiez rapidement le propre du temps :

Si c'est un dominical que vous désirez, vérifiez l'un quelconque des dimanches après la Pentecôte, le dixième par exemple, le propre sera complet, s'il comprend : introït, collecte, épître, graduel, alleluia, évangile, offertoire, secrète, communion et postcommunion. Si ce dimanche est complet, il y a des chances pour que les autres le soient aussi. Suivant les fêtes que vous désirez avoir, cherchez quelques-unes des fêtes de 1re et 2e classes indiquées plus haut.

Si c'est un quotidien qu'il vous faut, cherchez d'abord la messe du mercredi, du vendredi et du samedi des Quatre-Temps de l'Avent après le IIIe dimanche de l'Avent, puis le jeudi après les Cendres, le lundi après le IIe dimanche de Carême, le jeudi de Pâques, les Quatre-Temps de septembre après le XVIIe dimanche après la Pentecôte.

Contrôlez les offices de la semaine sainte : la messe du jeudi saint, l'office du vendredi saint (lectures, Passion, oraisons, adoration de la croix), l'office du samedi saint (bénédiction du feu, du cierge pascal, les douze prophéties, bénédiction des fonts, litanies des saints et messe).

4. Vérifiez le propre des saints en prenant les fêtes des 20, 21, 22, 23, 24 et 25 janvier par exemple.

5. Regardez si la classe et la couleur sont indiquées aux messes des saints ou au moins au calendrier, si la station est mentionnée avant les messes du Carême.

6. Vérifiez les références bibliques : chapitre et verset pour les lectures, numéro des psaumes et versets pour l'introït, le graduel, l'offertoire, la communion. Prenez pour cela la messe du Xe dimanche après la Pentecôte et celle du samedi des Quatre-Temps de l'Avent. Quelquefois, les missels ont des références complètes pour les messes des dimanches, mais pas pour celles des féries.

7. Cherchez les vêpres du dimanche. Voyez si l'antienne à *Magnificat* est indiquée pour chaque dimanche du propre du temps.

8. Cherchez les complies.

9. Si vous voulez les textes du rituel, cherchez le baptême, la confirmation, l'extrême-onction.

10. Si vous voulez la notation musicale, cherchez les *kyriale*.

11. Rendez-vous compte des explications, au début de chaque période de l'année liturgique, au début de chaque messe.

On pourrait, certes, encore multiplier les points d'analyse : traduction, illustration, présentation typographique, etc... Mais, pour la plupart des usagers, les points indiqués suffisent amplement. Si le missel qu'on vous propose ne répond pas à ces exigences, laissez-le et patientez, vous en trouverez d'autres plus complets.

Liste des missels quotidiens.

Voici un essai de recensement aussi complet que possible des missels quotidiens. Les missels sont indiqués dans l'ordre alphabétique des auteurs et éventuellement des titres : d'abord les quotidiens entièrement latin-français, éditions françaises et éditions belges, ensuite les quotidiens complets en français, mais incomplets quant au texte latin, éditions françaises et éditions belges.

Les éditions indiquées sont celles que nous avons eues entre les mains. Les missels actuellement épuisés sont aussi sur la liste avec l'indication nécessaire.

En principe, tous ces missels sont complets. Pour ne pas allonger les notices, on n'a signalé que les lacunes de quelque importance.

Missels quotidiens complets en latin et en français

(catégorie A 1)

Éditions françaises

1. Dom Fernand Cabrol, Abbé de Farnborough : *L'office liturgique de chaque jour*, contenant tous les textes du Missel romain avec une introduction, des notes et des commentaires. — Maison Mame, Tours.
En 1 vol., n° 322 (épuisé).
En 2 vol. : n° 320, Missel, format 15 × 10 cm., lii-1770 pp. (épuisé); n° 321, Vespéral et rituel, même format (épuisé).

2. *Missel des fidèles et Office divin*, contenant la messe de chaque jour, les vêpres et complies des dimanches et fêtes solennelles, les matines et les laudes de Noël, de la Fête-Dieu, des morts et du triduo de la semaine sainte, tout en latin et en français. Rituel, dévotions, prières usuelles. — Desclée et Cie, n° 119, in-18, 16 × 9 cm., 2144 pp.
Explication au début de chaque messe (actuellement épuisé).

3. *Missel des fidèles*, contenant la messe de chaque jour, les vêpres et les complies des dimanches et fêtes solennelles, les matines et laudes de Noël, des morts et du triduo de la semaine sainte, tout en latin et en français. Rituel, dévotions et prières usuelles. — Desclée et Cie, n° 120, 2 vol., 16,5 × 10 cm.
I. De l'Avent à Pâques, 1720 pp.
II. De Pâques à l'Avent, 1740 pp.
Explication au début de chaque messe.

4. *Office divin* en latin et en français, contenant la messe de chaque jour, les vêpres et complies des dimanches et fêtes solennelles, les matines et laudes de Noël, des morts et du triduo de la semaine sainte. Rituel, dévotions, prières usuelles. — Desclée et Cie, n° 552, in-18, 15 × 9 cm., 1762 pp.
Explication au début de chaque messe (actuellement épuisé).

5. *Missel vespéral* en latin et en français, contenant la messe de chaque jour et les principaux offices. Rituel, dévotions, prières usuelles. — Desclée et Cie, n° 126, nouvelle édition avec notices et commentaires, 1938. 14 × 9 × 3 cm., 1658 pp.
Pas de kyriale.
Explication avant chaque messe et idée générale avant chaque lecture.
Nouvelle édition en réimpression.

6. *L'Office divin* de la maison Mame contient tout le Missel sans exception. — Mame, Tours, n^{os} 301 et 301 *bis*, 15 × 10 cm. (épuisé).

7. Chanoine Verdunoy : *Petite année liturgique ou paroissien romain historique et liturgique.* 2 vol. 15,5 × 9,5 × 3,3 cm. — Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris-VI^{e}, 1922.
I. Hiver : Avent à Samedi Saint, 1115 pp.
II. Été : Pâques à Avent, 1070 pp.
Références bibliques incomplètes (pas de versets).
Pas de kyriale.
Explications très abondantes de la messe du jour, des lectures, des psaumes des vêpres et des complies.

Éditions belges

8. Dom Gérard et les Bénédictins de l'abbaye Saint-Maurice et Saint-Maur de Clervaux : *Missel quotidien complet vespéral et rituel*, avec traduction et notes explicatives. — Établissements Brepols, S. A. Turnhout, et Clervaux (Grand-Duché de Luxembourg), n° 930, 1939. 15 × 9 × 4 cm., 1664, 72, 107 pp.
Contient : Office de Noël et des Ténèbres. Sacrement de l'Ordre en entier. Kyriale en notation moderne.
Brève explication avant chaque messe.

9. Idem : *Missel romain complet et rituel*, avec traduction et notes explicatives. — Brepols, n° 920, 1943. 15 × 9 × 4 cm., 1935, 72, 107 pp.
Identique au précédent jusqu'à la page 1252.
Rituel moins complet, sans le propre du vespéral.

10. Idem : *Missel et Vespéral quotidiens.* — Brepols, n° 940, 1939. 15 × 9 × 4 cm., 1784, 72, 91 pp.
Presque semblable au 930.

11. Idem : *Missel romain quotidien, vespéral et rituel.* — Brepols, n° 950 (ancien 242 *bis*), 1938. 15,5 × 9,5 × 5 cm., 2448, 72, 152 pp.
Grands caractères.
Messes votives incomplètes.
Explication avant chaque messe.

12. Abbés Guilhaim et Sutyn : *Grand Missel rituel et vespéral*, contenant en latin et en français, avec notices et commentaires, les prières de la messe et les offices de toutes les fêtes du calendrier liturgique, le rituel des fidèles, les dévotions et les prières usuelles, ainsi que les propres de Belgique, de France et du Canada. — H. Proost et Cie, Turnhout, n° 1296 *bis*, 1933. 16 × 9 × 3,5 cm., 1824, 55, 100 pp.
Explication au début de chaque messe.

13. Les Abbés Harmignie : *Missel vespéral romain*, en latin et en français, contenant la messe de chaque jour. — Zech et Fils, Braine-le-Comte, n° 137, 1940, 15 × 9 × 4 cm., 1606 pp.
Références bibliques incomplètes pour les lectures, absentes pour les psaumes, extraits du kyriale, pas d'explications.

14. Chanoine Harmignie : *Missel quotidien et vespéral*, édition complètement refondue et augmentée. — Zech et Fils, Braine-le-Comte, n° 138 B, 1945, 15 × 9 × 4 cm., 1856 pp.
Références bibliques incomplètes pour les lectures, absentes pour les psaumes, extraits du kyriale.
Explications diverses au cours du Missel. Avant chaque lecture, sous-titre indiquant la pensée directrice.

15. Dom Gaspar Lefebvre : *Missel quotidien et vespéral*, grande édition. — Abbaye de Saint-André, Lophem-lez-Bruges, 1936. 16 × 9,5 × 4,5 cm., 2355, 174, 85, 48 pp.
Messes votives incomplètes (complétées dans des éditions plus récentes).
Explications : dogmatiques, historiques et liturgiques au début de chaque période de l'année et de chaque messe.

16. Dom Gaspar Lefebvre : *Missel vespéral romain* (*quotidien*). — Abbaye de Saint-André, n°s 500-3, 1940. 15 × 9 × 3,7 cm., 1668, 62 pp.
Messes votives incomplètes. Pas de kyriale. Explications sommaires.

17. R. P. O'Connor, C.S.S.R : *Missel quotidien et vespéral complets*, comprenant toutes les messes du Missel romain, les vêpres des dimanches et des fêtes de l'année, les fêtes propres des diocèses, ainsi qu'un choix de prières et de pieux exercices et rédigé d'après les plus récents décrets pontificaux. — Anciens Établissements Splichal, S. A., Turnhout, n° 200, 1939. 15 × 8 × 4,5 cm., 1763 pp.
Pour les psaumes, les références des versets sont absentes. Pas de kyriale. Contient les Ténèbres de la semaine sainte.
Explication avant chaque messe.

18. Abbé Jean Solé : *Missel et vespéral* latin-français, contenant : la messe complète pour tous les jours de l'année, ainsi que le propre des diocèses, les vêpres de tous les dimanches et fêtes. — Van Dieren et Cie, Anvers, n° 52 *bis*, 1936. 15 × 9 × 3,6 cm., 1434, 135, 35 pp.
Messes votives incomplètes, Pour les psaumes, pas d'indication de versets. Pas de rituel. Pas de kyriale.
Une introduction, mais pas d'explications au cours du Missel.

19. *Paroissien romain* très complet, contenant la messe et l'office des dimanches et de toutes les fêtes de l'année. Chant grégorien, textes latins accompagnés de leur traduction française et de notions liturgiques. — H. Dessain, Malines, n° 566, 1935. 17 × 12 × 6,5 cm., 1616, 444, 35 pp.
Messes votives incomplètes. Références bibliques incomplètes : sans indication des versets. Pas de rituel. Pas d'explication pour chaque messe.

20. *Missel quotidien* noté d'après le chant de l'édition vaticane, contenant la messe de tous les dimanches et fêtes de l'année suivant le Missel romain. — H. Dessain, Malines, n° 544, 1943, 5e édit., 720, 310, 73, 148, 325 pp.
Pas d'indications de versets. Pas d'explications. Pagination très compliquée.

MISSELS QUOTIDIENS COMPLETS EN FRANÇAIS, TEXTE LATIN PARTIEL
(catégorie A 2)

Éditions françaises

21. A. FLEURY, S. I. : *Le livre du chrétien.* Missel et vespéral très complets, parties principales en latin et en français, rituel des fidèles et pratiques de piété. — Mame, Tours, n° 325, 1935, 8e ed., format : 15 × 10 × 2,5 cm., 1298 pp. Papier bible.
Messes votives incomplètes. Pas d'indication des versets. Pas de kyriale. Psaumes des matines et vêpres de la semaine sainte seulement en latin (épuisé).

22. R. P. G. MORIN, de l'Oratoire de France : *Missel vespéral.* Missel quotidien, extraits du rituel et du bréviaire. — Droguet et Ardant, Limoges, 1943. 15 × 10 × 2 cm., 1200 pp.
Lectures des samedis de Quatre-Temps seulement résumées. Pas de Passion les mardi et mercredi saints. Le samedi saint, résumé des prophéties avec indication du chapitre, mais sans les versets.
Propre des saints simplifié. Messes votives incomplètes. Pas d'indications de versets. Pas de kyriale.

23. *Missel vespéral* très complet, messe de chaque jour, vêpres, dévotions, prières — Mame, Tours, nos 307-11, 1942. 15 × 9 × 2,5 cm., 1224 pp.
Pas de messes votives, sauf mariage et défunts.
Le samedi saint : bénédictions du feu, du cierge pascal, des fonts, litanies, seulement en latin.
Pas de kyriale. Explications rares.

24. *L'Office divin, Missel, Vespéral et Rituel,* comprenant les messes de chaque jour, dimanches, fêtes et féries, les vêpres des dimanches et de toutes les fêtes qui peuvent se célébrer le dimanche, les prières du chrétien, les rites et les sacrements de l'Église. — Mame, Tours, n° 401 *bis,* 1928. 16,5 × 10,5 × 3,7 cm., 1792 pp. Grands caractères.
Messes votives incomplètes. Références bibliques sans versets. Pas de kyriale. Pas d'explications au cours du livre (épuisé).

Éditions belges

25. Dom GÉRARD... : *Missel quotidien.* — Brepols, n° 910, 1945. 1040, 78 pp.
Pas de kyriale.

26. Dom GÉRARD : *Le livre liturgique de la jeunesse,* Missel quotidien, vespéral et rituel. — Brepols, n° 970, 1941. 1110, 60, 51 pp. 15 × 9 × 3 cm.
Messes votives très incomplètes.
Explication au début de chaque partie.

27. Abbés GUILHAIM et SUTYN : *Missel vespéral expliqué,* contenant les prières usuelles, les offices de toutes les fêtes du calendrier litur-

gique, ainsi que les propres de France, de Belgique et du Canada. — Henri Proost, Turnhout, n° 1290, 13e édit. revue et augmentée, 1939. 13×8×3,2 cm., 1518, 112 pp.

Messes votives incomplètes.

Psaumes des féries et du propre des saints sans références. Pas de kyriale. Explications assez abondantes : idée dominante de chaque messe.

28. Dom Gaspar Lefebvre : *Petit Missel quotidien.* Abbaye de Saint-André, nos 600-2, 1938. 15×9×2,5 ou 1,7 cm., 1096 pp.

Messes votives très incomplètes. Pas de kyriale. Ni vêpres ni complies. Explications résumées des grandes éditions.

Dépositaires français des éditeurs belges :

Brepols : 28, rue d'Assas, Paris-6e.
Dessain : Librairie Mignard, 38, rue Saint-Sulpice, Paris-6e.
Proost : M. Henri Bruyère, 72, rue d'Alésia, Paris-14e.
Zech et Fils : Société de diffusion d'édition catholique, 26, rue Saint-Placide, Paris-6e.
Van Dieren : J. Depelley et Cie, Limoges.

Qu'on excuse les omissions que peut fatalement comporter cette liste. Nous serons reconnaissant à tous ceux qui voudront bien la compléter, soit en précisant certaines analyses, soit en envoyant au C.P.L. un exemplaire des missels omis ou au moins une analyse aussi détaillée que possible.

Remarquons que pour une population bien inférieure à celle de la France, la Belgique a beaucoup plus de bons missels quotidiens. En outre, déplorons que les Bénédictins français n'aient pas fourni jusqu'à présent le travail de leurs frères belges.

Quelques vœux à l'adresse des auteurs et des éditeurs.

Il resterait à résumer quelques souhaits pour l'orientation future de la production des missels. La période actuelle est favorable aux renouvellements.

1. Que les éditeurs réduisent le nombre de leurs types de missels. Ils gagneraient certainement à n'imprimer que quelques types parfaits et à le faire à un plus grand tirage.

2. Que ces types soient clairement définis : A 1, A 2, B 1, B 2. Les autres pourraient disparaître sans dommage pour personne. Si un fidèle se décide à prendre un livre pour la messe, il aura tout avantage à avoir le formulaire intégral de la meses du dimanche. Les dominicaux peuvent rester très portatifs. Si au contraire un fidèle ne veut pas de livre, il ne prendra pas non plus le petit paroissien qui ne contient que les évangiles... vérité de Lapalisse.

3. Que les types choisis soient chacun dans leur genre l'image fidèle du *Missale romanum*, avec textes complets, références bibli-

ques, classes, stations, etc... Dans cette unité, une grande liberté reste à l'éditeur dans le domaine de la réalisation technique, dans son art propre : le problème du format, du papier, de la typographie, d'une sobre illustration, de la reliure, etc...

4. Que les auteurs méditent avant de « faire » de nouveaux missels. Si leur traduction et leurs explications ne doivent pas être meilleures que celles qui existent déjà, alors qu'ils n'entreprennent rien... C'est là le domaine où se manifestera leur compétence.

5. Que les titres soient simples et en rapport avec le contenu du missel et avec la grandeur de la liturgie de l'Église.

6. Enfin pourrait-on suggérer que les éditeurs déposent au C.P.L. un exemplaire de chaque missel actuel ou nouveau ? On pourrait ainsi constituer une bibliothèque des missels. Auteurs et éditeurs pourraient y faire de judicieuses comparaisons. Prêtres et laïcs pourraient y demander conseil et voir sur place les missels qui pourraient les intéresser.

*
* *

Des auteurs ou des éditeurs ont dû se reconnaître, dans quelques exemples cités. Qu'ils ne prennent pas ces critiques en mal. On a autant que possible laissé les noms dans l'ombre. Ces pages n'avaient d'autre but que d'aider le choix judicieux des usagers et de promouvoir une production de missels qui soit digne du renouveau actuel.

Le missel est un des trésors de l'Église. Il est un choix merveilleux des plus beaux textes de la Bible et des prières antiques des Pères. Il doit être le livre de la prière commune de tous les chrétiens, de la grande prière eucharistique. Il est à la fois le livre de l'initiation aux mystères et le manuel d'une théologie qui est en même temps vie et doctrine. N'est-ce pas une raison suffisante pour que disparaissent toutes ses formes de présentation fantaisistes, fades ou simplement incomplètes, et pour qu'on fasse du missel, partout et toujours, un livre digne de la grandeur des mystères qu'il contient ?

Louis Kammerer.

BIBLIOGRAPHIE

I

Comptes rendus

MAURICE PONTET : *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, s. d. [1946], 636 pp., in-8 (coll. « Théologie », 7).

Toute étude bien menée sur les Pères de l'Église ou sur l'un des plus grands d'entre eux contribue à faire comprendre et apprécier la liturgie : car les Pères et la liturgie sont les témoins d'un même esprit. Les Pères ont, en grande partie, puisé dans la liturgie leur culture; de son côté, la liturgie, telle qu'elle existe de nos jours, s'alimente dans leurs écrits : elle fait lire leurs textes et transmet leurs idées, s'exprime comme eux, nous invite à penser comme eux. Lorsqu'il s'agit de saint Augustin, l'intérêt d'une telle étude s'accroît du fait que l'office divin lui emprunte beaucoup de textes; or c'est précisément dans celles des œuvres de saint Augustin que le Bréviaire fait le plus souvent réciter — les Sermons et les Commentaires sur les Psaumes et saint Jean — que le R. P. Pontet a puisé la matière d'un volume dont la portée dépasse de beaucoup ce qu'annonce le titre, pourtant prometteur : il y analyse la façon dont saint Augustin utilise l'Écriture Sainte en sa prédication, reconstitue le milieu où l'évêque d'Hippone a prêché, les influences qui n'ont cessé de s'exercer sur lui — principalement l'influence des auditoires auxquels il s'adressait —, dégage les principes de sa théologie biblique, en montre l'application dans les œuvres maîtresses de saint Augustin : unité des deux Testaments, évolution de l'histoire du monde et « drame de l'Église », désir du ciel, amour du Christ, sont les principaux thèmes autour desquels se développe l'enseignement pastoral de saint Augustin; à propos de chacun d'eux, le P. Pontet cite un grand nombre de beaux textes qui font de ce volume, en même temps qu'une synthèse, une somme.

La lecture de ce livre apporte des lumières sur bien des points

particuliers; on trouve ici des notions utiles pour comprendre comment les Pères, et particulièrement saint Augustin, en des textes que la liturgie fait encore lire aux clercs, ont pu s'étendre en explications symboliques sur les nombres ou sur les noms propres. Il nous étonne parfois que de si grands esprits aient usé de tels procédés : cela vient de ce que nous ne saisissons pas pour quelles raisons ils se sont livrés à ces jeux. Même si nous n'avons pas à les imiter en cela, nous avons avantage à discerner pour quelles raisons ils ont agi ainsi, et peut-être à nous inspirer des motifs qui furent les leurs. Est également mise en pleine lumière l'importance de l'intelligence de l'Ancien Testament pour l'explication du Nouveau : la liturgie prend des textes dans l'un et l'autre, et tous deux trouvent leur jonction dans le sacrifice du Christ; il y a ici plus qu'une dépendance littéraire : l'action liturgique elle-même, le sacrifice de la nouvelle et éternelle Alliance, ne se comprend que comme l'aboutissement de l'ancienne Alliance; il y a donc dans ce volume des pages intéressantes sur les rapports de la Cène et de la Croix d'après saint Augustin; tous ces développements aident à mieux comprendre les Psaumes, qui sont la trame des heures canoniales et qui fournissent tant de textes au Missel.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'exégèse augustinienne elle-même. Qu'il suffise de suggérer l'intérêt que présente ce livre pour la détermination de ce qu'est la prédication et des rapports qui doivent exister entre elle, l'exégèse et la liturgie. Il est utile et bienfaisant de voir illustrer en ces pages, par un exemple sur lequel on est abondamment documenté, la conception traditionnelle de la prédication chrétienne : il s'en dégage une grande leçon de conviction et de simplicité dans la parole. Mais puisqu'on ne peut guère ajouter à ce livre si riche, dont la matière semble même parfois trop abondante, qu'il soit permis d'en extraire quelques phrases, pour donner envie de tout lire.

On peut dire que la prédication des Pères, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de saint Augustin, s'explique à la lumière de quatre présupposés constants :

1. *La prédication est un dialogue.* Le pasteur a pour les fidèles un respect qui lui fait répondre aux questions qu'ils se posent et qu'il les aide à formuler : d'où l'attention qu'il porte à leurs réactions, à leurs marques d'ennui ou d'approbation; d'où l'abondance, dans son style, des interrogations. Ce mode d'expression répond à l'exigence d'une réalité profonde : les auditeurs comme le prédicateur possèdent le Saint-Esprit, et c'est ensemble qu'ils lisent l'Écriture. « Cette prédication n'a rien de commun avec le discours appris d'avance et que l'on vient débiter à une

foule. Elle est beaucoup plus près de l'improvisation, mais encore faut-il bien entendre ce terme. Le prédicateur ne se livre pas au mouvement intérieur de ses idées, aux associations de mots et d'images, aux rythmes spontanés ou appris qui montent de sa mémoire et de ses muscles. Même préparée lointainement par l'étude, une telle improvisation lui paraîtrait trop naturelle. Pour bien saisir l'atmosphère de primitive Église où baigne cette prédication augustinienne, il faut évoquer l'état des fidèles que décrit saint Paul dans la Première Épître aux Corinthiens. Si le don des langues et le don de prophétie ont disparu à Hippone, il reste, chez l'orateur du moins, une croyance intense à l'action personnelle de l'Esprit-Saint, de l'Esprit de Jésus, au fond de son âme et au fond de l'âme des fidèles » (p. 50). Si cela était vrai quatre siècles après la Pentecôte, cela peut l'être encore de nos jours. « Nous avons en nous le Christ pour Maître » (S. Augustin). « Une recherche en commun à l'occasion d'un texte scripturaire sous l'action de l'Esprit, voilà ce que font ensemble le prédicateur et son public » (p. 51).

2. *La prédication est biblique.* Il y a une exégèse propre au prédicateur, et ce n'est pas nécessairement une exégèse scientifique. Elle consiste à enseigner la doctrine chrétienne à propos de l'Écriture Sainte, et elle s'attache aux grandes idées religieuses plus qu'aux détails du texte : « Ce qui est constant dans cette œuvre, c'est la place de l'Écriture Sainte. Partout première, elle est le fond même. Aussi voulant étudier Augustin comme prédicateur, est-ce son exégèse que j'examine. Prêcher, pour lui, comme pour les autres Pères, revient à expliquer un ou plusieurs versets d'Écriture Sainte. Il semble parfois s'égarer, élargir sa digression; en fin de compte il revient toujours à son point de départ scripturaire » (p. 30). « Nous en savons maintenant assez pour comprendre au juste ce qu'est un sermon de saint Augustin. Dans la langue du prédicateur deux mots le désignent : *sermo*, *tractatus*. Il emploie ces deux termes l'un pour l'autre. *Tractatus* lui paraît la traduction latine du grec ὁμιλία : il signifie exactement une explication familière d'un texte sacré que l'on fait devant un auditoire de faible culture. *Tractare*, pour saint Augustin, c'est débrouiller un passage enchevêtré, c'est l'éclairer, l'étirer, l'expliquer. Ainsi la matière scripturaire, de confuse qu'elle apparaissait d'abord, devient-elle abordable, nourrissante, pleine de saveur et de leçons » (p. 51-52). « Par la prédication se glisse dans l'âme le Saint-Esprit, celui qui « introduit les fidèles à l'intérieur de toute vérité », et leur fait goûter par une connaturalité mystérieuse la nature spirituelle de Dieu. Dès lors, un même Esprit souffle partout : dans les psaumes, dans l'Évan-

gile, dans le « divin sermon » qui leur fait suite. En ce sens le prédicateur lui aussi est un inspiré. Il est encore un père de famille rompant le pain à ses enfants. Une autre ligne spirituelle se dessine cette fois, mettant en prolongement l'un et l'autre le pain eucharistique, symbole et agent efficace d'unité entre les chrétiens, le sermon de l'évêque, les leçons de l'Écriture proposées chaque matin par la liturgie, enfin les hymnes qu'entendent et qu'inventent dans leur foi enthousiaste les baptisés. Toutes ces nourritures sont apparentées, toutes secrètement assimilent l'âme à Dieu » (p. 38-39).

3. *Cette prédication biblique est liturgique.* « On pourrait dire que l'exégèse de saint Augustin est liturgique, plus que scientifique. Elle oppose, pour qu'ils se commentent l'un l'autre, deux pages ou deux points de la Bible, et cette mise en regard elle la reçoit d'une tradition fixée dans la liturgie » (p. 157). « Ce qui caractérise le Sermon et l'oppose au Traité, peut-être est-ce moins la science, plus précise dans celui-ci, plus diffuse et plus humaine en celui-là, qu'une atmosphère collective de piété et de prière assez intense. L'exégèse de saint Augustin prédicateur se rattache de très près à la liturgie dont elle n'est qu'une sorte de libre efflorescence. Le Sermon bourgeonne autour d'un, de deux ou de trois textes inspirés, ceux que la messe du jour vient d'imposer à l'évêque et à son public. Le sermon du matin, ayant lieu à la messe, s'intercale entre la lecture de l'Évangile et le renvoi des catéchumènes. Supposons donc, pour prendre les choses sur le vif, que nous entrons au petit jour dans une basilique d'Hippone ou de Carthage. Le passage prophétique de l'Ancien Testament vient de finir, le psaume est chanté, l'évangile lu. L'atmosphère s'emplit de façon confuse d'un remous d'émotions et de sentiments suggérés par les images bibliques. Encore sous l'influence, si prenante alors, du chant des psaumes, les âmes sont attendries et actives. L'illustre Augustin vient de s'asseoir; il prend en main le codex, l'ouvre, l'interroge, le repose. Tous le regardent. Il s'agit pour lui de tracer un large chemin à l'émotion naissante, de guider la prière encore informe de la foule, de la forcer à s'articuler, à s'éclairer... Le point de départ unique — ou presque — de la prédication de saint Augustin se trouve dans la Bible lue et chantée. L'orateur commente ce qui vient d'être entendu par tous. Il laisse librement venir les réminiscences lointaines, mais la piété les introduit en même temps que l'esprit les réclame. Rien de moins cherché et trouvé à la pointe de l'intelligence que cette éloquence-là...

... Un tel sermon bourgeonne comme il peut autour de deux, de trois versets principaux de l'Écriture. Il en rencontre d'autres,

revient à son point de départ, divague longuement dans une direction imprévue. Nous l'avons vu, on vient de lire aux fidèles trois ou même quatre textes de la Bible. En admettant même que le symbolisme les mette dans la consonance les uns des autres — réussite relativement rare —, le prédicateur trouve devant lui une ample moisson de versets disparates à expliquer. La vérité est qu'il fait comme il peut et comme l'ange de l'instant le lui conseille. L'atmosphère sacrée dans laquelle parlait saint Augustin l'inclinait vers la piété plus que vers la rigueur scientifique » (p. 218-220).

« Que faut-il donc à ces « rudes » ? Un bon catéchisme, bien clair; des formules carrées, étincelantes, amies de la mémoire, et quelques drôleries pour les aider à les y sertir. Surtout il faut qu'on leur répète très souvent ce qu'on leur enseigne. Plus familier, plus père, plus pasteur, saint Augustin a créé pour eux, à Hippone, une prédication cyclique. Les mêmes sujets, aux mêmes dates, reviennent chaque année, accrochés qu'ils sont à la liturgie et aux souvenirs plus ou moins fidèles des auditeurs. Le prédicateur ne cherche pas tant à varier les connaissances qu'à les ancrer. Qu'on y songe : à cette époque il n'y a pas encore de différence marquée entre d'une part le catéchisme, destiné à faire connaître les éléments du christianisme aux enfants et aux catéchumènes, et d'autre part la prédication, qui, avec plus d'agréments, plus de hauteur, développe un passage de l'Écriture en supposant chez l'auditeur un large fond de culture chrétienne. A Hippone, par sa brièveté, par sa netteté par la coupure parfois bien marquée en questions et en réponses, la prédication de saint Augustin tend à devenir un catéchisme diocésain à l'usage de tous.

Au moment de Pâques, il avait soin de se trouver dans sa ville; à cette époque, les catéchumènes et les enfants se préparaient au baptême, les pénitents à la réconciliation. La vie liturgique et avec elle la vie spirituelle arrivaient à leur moment le plus plénier. Le Vendredi-Saint n'était peut-être pas senti autant que de nos jours comme le grand spasme de la liturgie, mais la fête de Pâques était éclatante. Alors, dans les jours précédents ou dans les suivants, à l'occasion du *Pater*, du *Credo*, appris puis répétés, à l'occasion de Marie-Madeleine au tombeau ou de la deuxième pêche miraculeuse, l'évêque redisait ses enseignements sur la foi et sur l'Église catholiques » (p. 80-82).

4. *Cette prédication liturgique, alimentée par la connaissance de la Bible, est simple et familière.* Il faut avoir quelque chose à dire pour prêcher : il y faut de l'inspiration, des idées; il faut aussi de la jeunesse d'âme, de l'enthousiasme. Or c'est tout

cela qu'on reçoit de la Bible dans la liturgie. Quand on vibre à la lecture d'un texte de l'Écriture Sainte et qu'on fait part à d'autres des idées qu'il déclenche dans l'âme, on sait être éloquent en parlant simplement. Qu'on lise à ce sujet les pages agréables, vivantes, pleines de traits pittoresques et de belles formules, où le P. Pontet caractérise à maintes reprises l'art oratoire de saint Augustin : « En vérité, cet homme qui travaillait si profondément, si hautement, si largement les questions de théologie, restait simple, gai et plaisant » (p. 303).

Dire que les gens d'Hippone ont entendu cela!

J. Leclercq.

Saint Thomas d'Aquin : *Somme théologique. Les sacrements* (III[a], q. 60-65), traduction française par A.-M. Roguet, O. P. Paris-Tournai-Rome, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1945, 400 pp., in-16.

Après avoir présenté depuis plusieurs années les traités de la *Somme théologique* concernant les sacrements en particulier, les éditions de la Revue des Jeunes viennent de publier le traité des sacrements *in genere*. La traduction et le commentaire en étaient confiés au P. Roguet.

Le traité des sacrements est un des « lieux » du théologien de la liturgie. Mais on pouvait en aborder l'étude selon deux mentalités assez différentes : soit dans un commentaire plus technique, soucieux de précisions doctrinales et historiques, replaçant le traité dans la tradition théologique, soit dans une réflexion ouverte sur l'aspect vivant et vécu des sacrements, la liturgie. On peut dire que le P. Roguet, dont les notes doctrinales sont denses et abondantes, satisfait à la fois le liturgiste et le théologien.

Le grand mérite de son commentaire et de ses renseignements techniques est en effet de mettre en relief l'essentiel du traité : la valeur de *signe* des sacrements. Et l'on voit que la réflexion du théologien est directement au service d'une compréhension profonde du symbolisme liturgique.

L'introduction est excellente et replace admirablement le traité dans l'ensemble de la *Somme*. Le P. Roguet signale la place qu'aurait pu prendre, selon saint Thomas, le traité des Sacrements à l'intérieur du traité de la Religion. Il met par ailleurs en évidence la liaison intime de notre traité avec celui du Verbe incarné. Cette affirmation du double aspect de la réalité sacramentelle : instrument de la grâce du Christ, acte du culte chrétien, est formulée à plusieurs reprises au cours du traité. Il y

a dans les sacrements chrétiens une rencontre de Dieu et de l'homme, Dieu se donne au travers des signes qui sont à la mesure de l'homme. C'est l'intuition maîtresse de saint Thomas, et il est intéressant de la voir dégagée dès l'introduction.

Dans cette même introduction le P. Roguet donne en deux pages un aperçu extrêmement dense et lumineux de l'ensemble du traité, il en relève les grandes articulations, énonce les conclusions majeures de saint Thomas. Il y a là un véritable petit catéchisme de la doctrine sacramentaire auquel on pourra se reporter avec fruit.

Les « renseignements techniques » sont centrés autour des questions essentielles de la définition du sacrement (notes doctrinales I à VI) et de la causalité sacramentelle (notes VI à VIII). La note IX présente « l'organisme sacramentel » et la note X donne une utile traduction des canons du Concile de Trente.

Le P. Roguet n'a pas consacré d'exposé spécial à des questions comme celles de l'institution des sacrements ou de l'intention du ministre. Il les examine substantiellement en leur lieu, dans les notes explicatives, où il donne l'essentiel de la position thomiste. C'est de la même manière qu'il présente, à propos de la question 63, la notion théologique de caractère, renvoyant aux traités du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre. On aurait cependant vu avec plaisir un exposé sur ce sujet montrant en particulier, au point de vue liturgique, l'organisation du culte chrétien et de la communauté ecclésiale par le caractère.

Le théologien déplorera peut-être aussi l'absence d'un essai de situation épistémologique du traité. Le traité des sacrements pose une question théologique préalable : Que signifie, dans un domaine aussi multiple et aussi concret que le domaine sacramentel, la démarche de saint Thomas qui affirme d'emblée une définition ? Qu'est-ce que l'analogie du sacrement ?

Quant au liturgiste, il regrettera peut-être que, par souci de précision scolastique, le P. Roguet se soit étendu dans la discussion, maintenant traditionnelle, de la thèse du P. Billot sur la causalité dispositive intentionnelle. On aurait préféré que l'auteur fût plus bref sur ce chapitre. Une présentation schématique des diverses interprétations théologiques de la causalité (celle qui est faite est excellente) éclairée par un bref aperçu de leurs filiations historiques aurait sans doute suffi.

En revanche, au nom de la liturgie on aurait aimé une confrontation de la doctrine de Dom O. Casel avec la théologie de saint Thomas. L'auteur parle à plusieurs reprises de l'interprétation « mystérique » des sacrements proposée par le bénédictin de Maria-Laach. N'était-ce point le lieu de s'y arrêter ?

Mais on aurait mauvaise grâce à insister sur ces remarques. Les notes doctrinales sont déjà très copieuses et on ne pouvait demander au P. Roguet de les allonger démesurément. Au reste il s'est arrêté à l'essentiel : la valeur de signification des sacrements et l'articulation mystérieuse de la cause et du signe. Saint Thomas examine la question de la définition du sacrement dans les trois premiers articles de la question 60, et il établit sa conception de la causalité sacramentelle à l'article 3 de la question 62. On peut dire que ces quatre articles donnent la clef de tout le traité. Les notes doctrinales du P. Roguet sont centrées sur ces articles majeurs. C'est dire combien elles aideront à l'intelligence profonde du traité.

« Le sacrement est signe de réalité sacrée sanctifiant l'homme. » Pour expliquer la définition thomiste, l'auteur donne un bon aperçu de l'histoire du mot *sacramentum* et de la notion de sacrement. Le P. Roguet montre en particulier ce que saint Thomas recevait de la tradition par Isidore, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard. Au début de sa carrière, il définissait comme eux le sacrement par la causalité, mais des *Sentences* à la *Somme* il renverse la perspective au bénéfice de la signification. Une étude assez détaillée de la doctrine augustinienne du *signum* et de la *res* permet de vérifier l'authenticité du retour à saint Augustin opéré dans la *Somme*. Ces précisions historiques servent d'introduction à une réflexion sur le *signe*.

En quelques pages où il ne dédaigne pas de rapporter des définitions modernes du signe, le P. Roguet esquisse une philosophie du symbolisme. La distinction qu'il introduit entre *signe* et *symbole* nous paraît extrêmement précieuse pour expliquer le très riche article 3 de la question 60 où saint Thomas énonce la triple signification du sacrement : « memoria passionis, gratia, pignus futurae gloriae ». Dans la terminologie du P. Roguet, le sacrement est *signe* de la grâce conférée et *symbole* du mystère historique du Christ comme de la vie éternelle. Signe et symbole étant en continuité comme la pointe et le tronc d'une pyramide. Tous ceux qui s'intéressent à la question du symbolisme liturgique, comme à la situation du sens spirituel de l'Écriture, trouveront dans ces pages une vue très profonde et une amorce de solution à leurs problèmes.

C'est avec le même intérêt que le liturgiste lira les pages où le P. Roguet, à l'aide d'une référence précise et abondante aux textes de saint Thomas montre la condition humaine et incarnée du sacrement (les sacrements, signes de la foi).

On ne peut que féliciter le P. Roguet d'avoir ainsi mis en valeur la richesse de la définition thomiste et montré l'importance

de l'option pour la primauté de la signification qu'elle implique. Les théologiens post-tridentins nous ont habitués à définir le sacrement : « signum efficax gratiae ». Saint Thomas était beaucoup plus nuancé : « signum rei sacrae *sanctificantis* homines ». Le sacrement est signe de réalité sanctifiante. A ce titre, les sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament sont en continuité profonde, ils *signifient* les uns et les autres le mystère du Christ. L'efficacité mystérieuse des sacrements chrétiens nous échappe. En tant que signes, ils s'insèrent profondément dans la nature humaine, sensible et sociale, ce sont des réalités du culte. La signification est donc la face la plus adaptée à notre prise intelligible. C'est pour cette raison que saint Thomas pouvait leur assigner une place dans le traité de la religion.

Mais par un don de Dieu qui prolonge l'incarnation du Verbe, les signes du culte chrétien communiquent la grâce. Ils sont causes dans et par leur réalité même de signes. « Significando causant. Efficiunt quod figurant. » Le P. Roguet a quelques bonnes pages sur la causalité sacramentelle. D'aucuns pourront lui reprocher d'avoir affirmé la valeur de signe et la valeur de cause sans chercher à les synthétiser. Nous répondrons à cela que le P. Roguet est ici encore fidèle à saint Thomas (la page 346 est extrêmement juste et nuancée). Saint Thomas a utilisé ces deux voies d'approche du *mystère* sacramentel, les poussant aussi loin qu'il le pouvait, mais leur connexion échappe à nos regards humains. Comme son maître, le P. Roguet a évité de réduire à des « problèmes » de dialectique le « mystère » des sacrements chrétiens. Et dans cette attitude se rencontrent le liturgiste et le théologien.

J. D.

J.-M. Scheeben : *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements.* Paris, Éd. du Cerf, 1946, 188 pp., in-8 (coll. « Unam Sanctam », 15).

La collection « Unam Sanctam » vient de présenter un chapitre des *Mysterien des Christentums* de J.-M. Scheeben. Une bonne introduction, due à Dom Kerkvoorde, moine de l'abbaye Saint-André, replace l'œuvre de Scheeben dans son milieu de travail à la fin du siècle dernier, tant à Rome que dans les universités allemandes; elle essaie de dégager son originalité par rapport aux essais d'ecclésiologie antérieurs ou contemporains; elle tente d'évaluer son influence. Dix-huit textes rapportés en appendice à la fin du volume achèvent de replacer le chapitre traduit dans son contexte théologique, littéraire et culturel.

Les ouvriers de la renaissance liturgique salueront cette publication avec joie et s'y reporteront avec profit. Sans doute Scheeben est-il moins liturgiste qu'ecclésiologue. Oserons-nous dire que c'est la raison pour laquelle il a été appelé à devenir le théologien préféré du mouvement liturgique allemand dans les années d'après-guerre ?

La renaissance liturgique de ces dernières décades est apparue en effet comme une œuvre d'Église. La liturgie n'a plus été considérée comme une spécialité, ou, si l'on veut, comme une discipline particulière, mais elle s'est découverte, au centre de l'institution ecclésiastique, comme l'œuvre nécessaire du peuple fidèle, prêtres, clercs et laïcs, recevant les dons de Dieu autour de l'autel et rendant à Dieu en retour une légitime action de grâces. Du même coup, les exigences de la rénovation liturgique se sont trouvé avoir prise sur les structures les plus intérieures de l'Église, elles postulaient et mettaient à jour de nouveaux besoins doctrinaux : le sort de la renaissance liturgique s'est trouvé lié à celui de l'ecclésiologie.

L'intérêt d'une recherche comme celle de Scheeben est de rejoindre ces besoins doctrinaux. En tentant une nouvelle synthèse de l'Église sur la base du sacramentalisme, elle aboutit à une compréhension dogmatique du culte et de la vie de l'Église. Elle situe tout d'abord le culte à sa juste place dans la vaste économie sacramentelle, en dépendance directe du mystère de l'Homme-Dieu; elle lui réserve aussi sa fonction privilégiée. Scheeben peut écrire au terme de son étude sur les sacrements :

« La structure des divers sacrements ainsi que leur organisme total sont liés intimement à la structure et à l'organisme du grand mystère de l'Église. Dans les sacrements se reflète l'essence sacramentelle de l'Église, corps mystique du Christ; d'autre part, l'organisme de l'Église et la circulation de la vie en elle sont formés et portés par les sacrements. Le sacrement substantiel de l'Eucharistie est le cœur de l'Église, les fonctions sacramentelles sont les artères vitales et les organes qui forment les membres du corps et les entretiennent dans leurs rapports multiples avec leur chef divin... » (p. 124).

Quant à la vie de l'Église, Scheeben amorce aussi la solution de problèmes que les fervents de l'apostolat liturgique ne peuvent manquer de se poser tôt ou tard. La renaissance liturgique française s'est donnée d'emblée comme pastorale, mais quels sont les rapports exacts entre la liturgie et la pastorale? En d'autres termes, quels sont les liens existants entre les pouvoirs d'ordre du prêtre à l'autel et ceux qu'il détient comme pasteur par juridiction déléguée ? Ces deux pouvoirs s'appellent l'un l'autre, répond Schee-

ben, mais leur champ d'action ne se recouvre pas exactement (pp. 91-94). Une telle position théologique semble limiter l'action d'une pastorale qui ne serait que liturgique, elle souligne en retour que toute pastorale doit s'inspirer, de près ou de loin, des exigences de la vie liturgique ou sacramentelle.

Notons en terminant que les liturgistes se trouveront à l'aise en lisant cet essai théologique. Ils se laisseront facilement imprégner de l'atmosphère spirituelle qu'il dégage. La synthèse de Scheeben puise aux sources les plus authentiques du christianisme : l'Écriture, la tradition ancienne, y compris la liturgie. Certain chapitre sur la Vierge, figure de l'Église, est une belle preuve de l'abondance généreuse de la liturgie pour la pensée chrétienne. Scheeben a fait la preuve que la liturgie peut être autre chose qu'un « lieu théologique », *in terra deserta et inaquosa*, dès qu'on sait la considérer comme une source vivifiante.

JEAN TRAVERS.

F. BOULARD : *Paysannerie et humanisme*. Paris, J.A.C., 7, rue Coëtlogon, 1945, 450 pp. Coll. « Semailles ».

Un essai d'humanisme paysan, tout spécialement à raison des éléments de parenté qu'il fournit avec une liturgie vivante, ne peut manquer d'intéresser les apôtres du renouveau liturgique. Ce livre s'est attaché à retrouver certains de ces éléments.

Quantité de notations psychologiques, d'évocations de mœurs rurales ne peuvent nous laisser inattentifs : *tout un humus favorable à la vie liturgique*. Élément de santé spirituelle très humaine que n'a pas su maintenir une civilisation urbaine déracinée du sol. Retrouver ces éléments, c'est déceler autant d'amorces solides d'un renouveau liturgique vigoureusement traditionnel.

1. Le paysan est *réaliste*. Il ne construit pas un monde à son idée, il s'intègre au réel. Il lui faut « écouter le paysage et l'interroger », « connaître la nature et lui obéir pour lui commander ». « Une célébration de la moisson à Noël ne le fera pas vibrer. » Contraint de suivre le *rythme des saisons*, il entre de plain-pied dans le cycle liturgique.

2. La liturgie est une doctrine en action. Le paysan est *pratique*. « La forme authentique de l'intelligence paysanne, c'est la sagesse qui sait tirer de l'observation, de la réflexion, des règles pratiques de vie. » « Le paysan est riche de cette sagesse *utilitaire*, essentiellement faite de l'expérience des générations successives et qui s'est condensée en proverbes ou en fables. »

3. De là son sens du *symbolisme*. Ce sens est peut-être sa plus profonde prédisposition à la liturgie. Pour lui se mêlent indisso-

lublement action, pensée et vie. Le paysan manie moins des objets que la vie. Son travail se mêle aux forces de la nature, au sol d'où il tire son pain et qui recevra son corps, aux autres hommes et surtout aux ancêtres dont les travaux millénaires ont façonné ce paysage, à Dieu qui commande. Il pleut : « C'est le temps du bon Dieu, mais ce n'est pas son plus beau. »

4. Nos paysans de France restent enfin profondément marqués de traditions chrétiennes. Leur traditionalisme semble bien tenir étroitement à leur enracinement terrien et pragmatique. M. Boulard rappelle un fait curieux cité par le Dr Labat : « En Gascogne, sous la Terreur, beaucoup de paysans se passèrent du prêtre ou s'accommodèrent du curé constitutionnel pour les enterrements ou les mariages, mais pas pour bénir les champs et les bestiaux (p. 219).

Sens de la nature, sens de la solidarité humaine, sens religieux de Dieu, tant de valeurs entrevues et fondues dans un symbolisme issu du plus pur réalisme : déjà autant d'amorces en l'âme paysanne pour une vie liturgique plénière. La culture paysanne proprement dite peut apporter à son tour un appoint sérieux à la renaissance liturgique dans nos campagnes. « Le christianisme du paysan a une forme naturellement *sociale* : quand il pense à la religion, le paysan pense avant tout à la *vie paroissiale*. » Mais sa vie d'Église est trop passive. Et c'est à la rendre active que doivent tendre nos efforts de culture sociale.

Les *techniques de la vie en société* seront donc pour le monde paysan un moyen de rééducation indispensable à tout renouveau liturgique. Relevons-en quelques-uns une fois encore.

1. La *politesse* peut être déjà pour le chrétien un peu comme une liturgie. « Elle s'étend chez le paysan, à toutes les grandes heures de la vie : fiançailles, mariages, enterrements. Elle s'étend même au-delà : il y a une politesse envers nos défunts » (p. 338). Et aussi politesse envers Dieu révélée par ce trait suggestif : « Déjà tout jeune, quand je sortais le matin de la maison et que je voyais la nature si belle, je ne pouvais m'empêcher que de tirer ma casquette et saluer le bon Dieu » (p. 419).

2. *La danse.* « Le mouvement, la forme, le rythme, les attitudes qui sont les moyens les plus évocateurs que possède l'homme », pourquoi ne les utiliserait-on pas pour exprimer l'âme religieuse et l'hommage de tout l'être à Dieu?

La J.A.C. se trouve en excellente situation pour créer un nouvel art dramatique, étant donné « le public homogène et concret, souvent nommément connu, qu'elle atteint ».

Les acteurs qu'elle éveille ne « jouent » pas, mais ils vivent ce qu'ils représentent. Des paysans, des jacistes, parce qu'ils sont *simples* et *vrais*, peuvent splendidement réussir sur ce point et

profondément émouvoir. (Et l'auteur de citer une représentation de la Cène si vraie dès sa répétition, que « celui qui dirigeait fit recommencer sous un prétexte, pour jouir quelques minutes encore de ce spectacle de foi ».)

On a vu parfois les acteurs engager avec le public un court *dialogue* imprévu. N'arrive-t-il pas aux missionnaires dans les petits villages de susciter tout naturellement des répliques dans leur auditoire ? Comme il serait facile de faire participer un tel public à nos cérémonies liturgiques. Certes la liturgie n'est pas du théâtre, mais elle a pu être comparée à un jeu.

A propos du folklore, M. Boulard note encore : « Seul a chance de réussir *ce qui est à la fois traditionnel et rajeuni.* » « Le paysan n'a aucun goût à jouer le rôle de fossile et à servir d'attraction aux touristes. » « Parce que la paysannerie est une race forte, elle regarde *devant* et non *derrière*... Vouloir arrêter la tradition folklorique dans son développement, c'est la tuer » (pp. 390-392).

Une liturgie traditionnelle solidement établie, mais rénovée dans ses formes, ne peut que continuer à s'épanouir sur un terrain aussi bien préparé. A l'inverse l'archéologisme, le rubricisme plus que partout ailleurs sont la mort de la liturgie dans nos églises de campagne.

*
* *

La liturgie peut apparaître maintenant comme l'expression la plus juste et la meilleure garantie de conservation et de développement des valeurs qu'un tel humanisme engage. « Il n'y a qu'une seule manière d'être homme, c'est de l'être chrétiennement » (p. 374). Quand on connaît la vie de nos villages, on peut se demander si ce n'est pas avant tout la liturgie qui fut l'éducatrice des générations de chrétiens tant qu'ils y prirent une part active.

Les deux pages (p. 388-389) de texte serré où M. Boulard résume l'article de Dom David : « La doctrine en prière dans la liturgie » ne sont pas des moins suggestives à cet égard. On a bien le droit de conclure avec l'auteur : « que la liturgie nous est — sans même qu'on le sente — une école de culture chrétienne et de culture humaine, nous apprenant à prier, à donner sa place à Dieu dans notre vie qui autrement se matérialiserait, formant notre goût aux choses solides, simples et vraies » (p. 389).

Un humanisme vrai doit centrer ses valeurs sur ce qui définit le plus exactement l'homme : « sa relation avec Dieu, seule, le situe vraiment ». C'est pourquoi « la prière est le plus noble, le plus profond moyen d'expression de l'homme : elle l'exprime tout entier ». Surtout si, comme la prière liturgique, « elle met tout en mouvement dans l'homme », tous les moyens d'expression

s'y donnant rendez-vous dans une efficacité sublime. Situé par rapport à Dieu, l'homme doit également se relier à ses frères. La liturgie se révèle un merveilleux agent de cohésion sociale. « Je sais, dit l'auteur, une commune restée dix ans sans messe; c'est la réouverture de l'église qui y a entraîné la reprise de la fête communale. »

Un humanisme paysan ne saurait s'achever qu'en liturgie.

Tous les prêtres besognant en milieu rural auront profit à se reporter à ce livre. Cet ouvrage n'est pourtant pas écrit spécialement pour eux. Il s'adresse d'abord aux jeunes adhérents de la J.A.C. Mais plus que leurs jeunes gens et leurs jeunes filles, ils pourront mesurer quelle œuvre totale leur est départie. Chacun des points relevés ci-dessus doit faire l'objet de leur réflexion assidue. La renaissance liturgique au cœur des paroisses rurales est solidaire d'un travail humain et spirituel de longue haleine. Elle engage et résume un humanisme si proche de celui vers lequel tend le monde paysan.

A. Maurice.

Les études du prêtre d'aujourd'hui. Introduction à l'étude des sciences ecclésiastiques. Préface de S. Ém. le cardinal Suhard. Coll. « Les livres du prêtre », à l'Union Apostolique, 18, rue de Varennes, Paris-VII^e^, 1945, 485 pp.

C'est un nouveau titre à la reconnaissance du clergé engagé dans le ministère que s'acquiert, en publiant ce livre, l'*Union Apostolique* dont on sait déjà le zèle à promouvoir chez ses membres (par sa revue, par ses services de bibliothèque circulante, ses équipes de travail) la vie intellectuelle, non moins que la vie spirituelle.

Le présent volume réunit, sous les noms d'une trentaine de collaborateurs, des études d'inégale importance, dont la plupart parurent, au temps sombre de l'occupation, dans une collection de brochure, « Apôtres d'aujourd'hui ». Il se présente, dans le style pastoral qui caractérise l'*Union*, comme une introduction à toute étude relevant du savoir sacré — et de ses annexes — ou de la pastorale. Chaque auteur s'est efforcé, dans le canton du savoir ecclésiastique ou de la pratique pastorale qui lui avait été assigné, de montrer la nécessité de l'étude personnelle — par-delà l'acquis minimum de la scolarité cléricale — et sa portée apostolique, d'indiquer sa méthode et ses instruments de travail.

Après une introduction où sont rappelés l'exigence et les bienfaits de l'étude dans toute vie sacerdotale, une première partie, portant titre : *La doctrine*, est consacrée aux études fon

damentales, et une seconde intitulée : *Pastorale*, s'attache aux études d'information et de méthode requises par l'apostolat de tout temps, et spécialement par celui de notre temps. Une intéressante conclusion donne les résultats d'une enquête conduite parmi les membres du clergé sur le thème : possibilités du travail intellectuel dans le ministère.

Le directeur de la publication se montre très conscient et s'excuse, dans son avant-propos, des réelles insuffisances de la réalisation. On aurait mauvaise grâce d'y insister. Il les faut signaler cependant : inégalité des contributions, parfois peu en rapport avec l'importance objective de la matière traitée; manque de structure interne dans la distribution et la liaison des divers chapitres (pourquoi faut-il, par exemple, que l'Écriture Sainte ne trouve sa place qu'en huitième lieu, entre la spiritualité du prêtre et le droit canon ?); insuffisante unité de doctrine (on s'étonne, par exemple, de ne trouver dans le chapitre premier, « La doctrine nécessaire au prêtre », qu'une exhortation à la pratique de l'oraison et de la mortification); faiblesse, disons-le, de quelques-unes des contributions (on eût souhaité, en particulier, un chapitre sur la morale où se fît davantage jour l'engagement humain et religieux, au plan de la destinée de l'homme qui fait l'intérêt de cette science — au-delà des problèmes immédiats —; et un chapitre sur l'Écriture Sainte qui fût plus orienté vers la théologie biblique que vers l'apologétique et qui donnât une méthode pratique de travail pour une lecture profonde et fructueuse de la Bible).

Mais c'est surtout du bien que nous pensons et que nous voulons dire de ce volume. Certains chapitres nous ont paru excellents : chap. III, *Le thomisme comme cadre de pensée*, par Th. Deman; chap. X, *L'étude des Pères*, par G. Bardy; chap. XI, *L'histoire de l'Église*, par H.-M. Féret; chap. XXIV, *La pédagogie catéchistique et chrétienne* (anonyme); chap. XXV, *Théologie et spiritualité conjugale*, par A.-M. Carré; chap. XXVIII, *Les études du prêtre en vue du ministère parmi les ouvriers*, par Y. Daniel; chap. XXIX, *Le prêtre et les étudiants*, par R. Bourgeois (mort à Dora en 1944, à qui est dédié le recueil). Ce n'est qu'un choix; la plupart des autres contributions ne lui cèdent guère en qualité. On appréciera grandement la plupart des bibliographies.

Le chapitre XII, consacré à *la liturgie*, par L. Guéneau, mérite ici une mention spéciale : il renferme de bonnes choses, mais les lecteurs de *La Maison-Dieu* auraient souhaité sans doute y trouver une conception plus compréhensive de la liturgie, conçue comme l'acte éminent de la pastorale et l'œuvre par excellence de la communauté chrétienne.

Nous souhaitons beaucoup de succès et de fruit à cette publi-

cation. Elle donne écho à un urgent besoin : par manque de temps, plus souvent peut-être par manque d'attrait et de méthode (cf. pp. 452-456), nos prêtres ne s'adonnent pas suffisamment au devoir de l'étude. « Si vous n'étudiez pas, taisez-vous! » leur enjoint énergiquement S. Ém. le Cardinal Saliège. La culture des sciences sacrées : théologies biblique, patristique, scolastique et histoire des institutions ecclésiastiques, est liée de trop près à une authentique compréhension de la liturgie et trop indispensable à son renouveau pastoral pour que *La Maison-Dieu* ne loue volontiers l'initiative et n'applaudisse sans arrière-pensée à la réalisation du recueil que publie aujourd'hui l'*Union Apostolique*.

A. L.

A.-M. Roguet, O. P. : *Catéchisme des petits et des grands*. Paris, Éd. Siloé. — Revue des Jeunes, 1945, 433 pp., in-12, 120 fr.

Quelles que soient ses qualités, un tel livre n'aurait droit à être signalé dans cette revue s'il n'apportait quelque chose à la cause liturgique. Or, il se trouve précisément que cette somme d'initiation chrétienne est en même temps une excellente introduction à l'initiation liturgique.

Sans doute y a-t-il parmi les quarante-deux leçons composant ce volume une leçon consacrée au sacrifice de la Croix, une autre au sacrifice eucharistique, une autre encore aux sacrements, une autre enfin à la messe considérée comme résumé de tout le christianisme. Mais ces quelques notations ne sauraient emporter et satisfaire notre jugement!

Ce catéchisme est une initiation à la liturgie parce qu'il est d'abord une initiation à la vie chrétienne de tous les jours à partir de l'Écriture. On a déjà dit l'urgence et la nécessité d'une initiation biblique, si sommaire soit-elle, pour entrer dans le jeu de la liturgie. A ce propos, rien n'aura peut-être autant contribué à faire perdre aux fidèles le sens de la vie liturgique que la préparation chrétienne trop conceptuelle, rationnelle et systématique qu'ils auront reçue! Mais sur ce point, le livre du P. R. représente un progrès considérable digne d'inspirer d'autres essais. Toutes les explications sont données à propos d'un fait, d'un enseignement ou d'une image de l'Évangile. Pour autant, la Bible n'est pas méconnue : une large part est faite aux prophètes, à la tradition d'Israël que vient accomplir Jésus, aux coutumes et à la géographie même de son pays.

Mais il y a plus. Le catéchisme des petits et des grands intéresse encore la liturgie parce que son enseignement rentre le plus

naturellement du monde dans un cadre liturgique. Bien mieux, il tire de la fête liturgique son objet et le meilleur de son développement. Quiconque voudra vivre son Avent n'aura qu'à lire chaque dimanche de ce temps de préparation à la Noël les leçons consacrées successivement au Précurseur, à la Vierge Marie, au pays de Jésus, à l'Enfant Jésus lui-même. De même pour le temps du carême, les leçons sur Jésus et Satan, sur Jésus fondateur de la Loi nouvelle, sur la Rédemption, sur le sacrifice eucharistique, enfin sur la Résurrection dans le Christ... Avant l'heure et peut-être sans le chercher, le P. R. a fait pour le catéchisme la même preuve que Mgr Chevrot pour la prédication dominicale[1] : tout enseignement chrétien peut, sans renoncer à sa vigueur et à son intégralité, s'inspirer de la liturgie et s'insérer dans la logique de son déroulement sans rien d'artificiel.

J. T.

Dr Dom Cypr. Coppens, O.S.B., ex Abbatia Affligemensi in Hekelgem : *Tabulae geographicae seu Atlas in Martyrologium romanum indice alphabetico instructus curante.* Brepols, Turnhout (Belgique), 1945, pp. 32, 80 fr. belges.

Une contribution modeste et pourtant capitale au renouveau liturgique. Le martyrologe est la victime la plus illustre de nos usages liturgiques modernes. Les séminaires en France le font lire à la fin du *prandium* dans des conditions dont le moins qu'on en puisse dire est qu'elles ne favorisent guère la pénétration savoureuse et priante du texte. Quant aux couvents qui imposent à leurs membres la récitation chorale du martyrologe, en son lieu et temps liturgique, il est rare qu'y soit facilitée et préconisée l'étude de ce texte vénérable.

Dom Coppens rend donc un grand service aux gens d'Église en publiant aujourd'hui un atlas très clair, simple, élémentaire et relativement complet, des principaux lieux du martyrologe (texte latin, correspondances modernes).

Deux remarques : 1° l'index alphabétique est très court, il suffit donc d'un effort minime pour connaître les noms de pays les plus usuels du martyrologe; 2° il est significatif que treize cartes soient consacrées à l'Europe et au bassin méditerranéen et qu'une seule carte, la quatorzième et dernière qui s'intitule glorieusement *orbis terrarum*, résume le reste du monde en quelque dizaine de noms de lieux Les missiologues et les liturgistes feront là-dessus des réflexions sans fin.

P. D.

1. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 5 : « Réflexions à la suite de quelques essais de prédication liturgique », p. 39.

II

Bulletin bibliographique

A.- G. Martimort : *De l'Évêque.* Paris, Éd. du Cerf, 1946. 72 pp. in-12 (« La Clarté-Dieu », 19).

Le livre, que M. l'abbé Martimort a publié sous ce titre aux Éditions du Cerf, est un de ceux qui peuvent provoquer le plus d'utiles réflexions. S. Ém. le Cardinal Saliège a daigné, en le préfaçant, souligner son importance. Celle-ci est réelle, si la dimension de l'ouvrage n'en fait guère qu'un volume de 72 pages.

L'intérêt de cette étude provient d'abord du petit nombre d'ouvrages qui ont traité *ex professo* de l'épiscopat. L'auteur cite le traité de Bouix et se réfère à certains articles particuliers. Le *Mémoire théologique sur l'épiscopat* [1], rédigé par le P. Lemonnyer en vue des Conférences de Malines, restera une base nécessaire pour quiconque veut travailler la question. L'article de M. Michel dans le *Dictionnaire de Théologie*, celui du P. Périnelle et du P. de Paillerets dans *La Vie Spirituelle*, sur la « Cime du Sacerdoce » [2], le manuel qui porte le même nom et qui est dû à M. Duboscq, pour présenter les rites et les fondements doctrinaux de la Consécration des évêques, enfin la note technique sur l'épiscopat, que comporte la traduction du P. Gerlaud dans l'édition de la *Somme* publiée par la Revue des Jeunes, sont autant de contributions à ne pas mépriser pour quiconque veut s'avancer avec sûreté dans une partie de la théologie qui n'est pas débarrassée de controverses. Les *Traités* de Billuart et de Billot consacrent, eux aussi, d'importants développements à ces questions.

Mais M. Martimort touche à peine aux controverses. Son point de vue est plus historique et plus spirituel. Même sous ce dernier angle, on aurait avantage, pensons-nous, à creuser la pensée des théologiens de profession qui ont abordé ce sujet. On finirait par trouver des convergences là où certains n'ont vu que des oppositions. C'est le bienfait de certaines études pratiques et mystiques de dégager les lignes profondes des doctrines et souvent de les faire se rencontrer.

En tout cas, la pensée catholique contemporaine devra beaucoup à l'exposé de M. Martimort. En élargissant le concept de l'épiscopat et en lui donnant, d'emblée, une allure missionnaire, il présente l'évêque sous un jour plus vivant. Avec le Code de droit canonique, il y a lieu, en effet, de mettre en avant le *regimen fidelium*. Cela d'ailleurs ne se distingue pas de ce pouvoir hiérarchique, de cette

1. *La Vie Spirituelle*, mars et avril 1936.
2. *La Vie Spirituelle*, décembre 1932.

fonction de régir, de cet office royal que saint Thomas attribue en propre à l'évêque.

Toutefois, il est intéressant, à notre époque « d'Action catholique », de montrer comment tout apostolat s'origine à la mission épiscopale. M. Martimort excelle à le mettre en lumière. Le magistère doctrinal de l'évêque n'est pas pour cela oublié. Aux pages 30 et 68, il est même fortement souligné. Le charme de cette brochure réside, en effet, dans les aperçus qui seront nouveaux pour beaucoup. L'auteur met utilement en garde contre les comparaisons trop rigoureuses entre l'Église et la société civile. Quand comprendra-t-on que, chaque fois qu'on touche au divin, et partant au sacerdoce et à l'épiscopat, il y a lieu de faire appel à la notion si humaine et si réaliste de l'analogie ? Ne serait-ce pas là qu'on trouverait la solution des difficultés qui s'élèvent quand on veut distinguer l'évêque du simple prêtre ?

La notion de l'évêque, « effigie du Christ », à laquelle s'est attachée la plume de saint Thomas, la façon dont l'évêque « épouse » vraiment l'Église, cette plénitude de « l'Esprit-Saint », qui est le dernier mot de l'épiscopat, sont très heureusement mis en relief par M. Martimort. Çà et là, ceux qui n'ont pas encore pris une conscience assez nette du caractère communautaire que revêtent la liturgie de l'Église, sa vie sacramentaire, et même toute sa vie morale et mystique, le découvriront dans d'heureuses formules. Je ne cite que cette jolie déclaration : « Le troupeau trouve sa sécurité à suivre son pasteur, le pasteur trouve la sienne à paître son troupeau. »

Là où les simples fidèles, comme les prêtres, puiseront de très utiles leçons, c'est dans les conclusions pratiques qui terminent le volume. L'auteur y est bien un peu vif à l'égard des « adorations privées du Saint-Sacrement et des médiocres fêtes de vocations ». Il ignore peut-être que celles-ci prennent maintenant, la plupart du temps, l'allure d'une journée liturgique. Quand il écrit « qu'il n'y a pas d'Église invisible », on pense facilement qu'il fait abstraction de l'Église souffrante et de l'Église triomphante. Mais que de judicieuses réflexions sur la promesse d'obéissance des prêtres et que d'opportunes suggestions pour associer davantage les diocésains au sacre, à la messe, aux anniversaires même de leur évêque !

Nous souhaitons volontiers que ces pages, écrites avec non moins de souffle que de science, servent de point de départ à tout un exposé doctrinal et pratique sur l'épiscopat. Nous pensons que, dans leur présentation actuelle, elle peuvent fournir un thème captivant pour cercles d'études et causeries dans les milieux d'Action catholique.

† Paul Richaud,
évêque de Laval.

Œuvres de Monsieur Paris. I : Liturgie et messe : « Nous souvenant donc, Seigneur... ». Paris, Letouzey et Ané, 1946, 511 pp., in-8.

Monsieur Paris, prêtre de Saint-Sulpice, aumônier des universitai-

res catholiques, est mort en 1939. Son souvenir reste brûlant dans le cœur de beaucoup d'entre nous, dont la vie spirituelle sera à jamais marquée de son message. Les Journées universitaires, dont il a été l'âme, continuent son action parmi nous et, l'ouvrier une fois endormi dans le Seigneur, l'œuvre se perpétue et fructifie. Nombreux sont ceux qui gardent pieusement les notes prises à telle conférence, telle retraite où le « Père » Paris, comme nous l'appelions, a su rendre le Christ présent à nos intelligences et à nos cœurs. Il était cependant nécessaire, ne fût-ce que pour proposer son témoignage à ceux qui ne l'ont pas connu, de rassembler tout ce qui nous reste de lui : articles du *Bulletin Joseph Lotte* et du *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, résumés d'instructions et de retraites : « reliques » si l'on veut, mais qui restent douées d'une vie prodigieuse et d'un singulier pouvoir d'appel.

Ce premier volume s'ouvre par l'émouvante méditation intitulée *L'inquiétude du salut du monde*, où le Père nous a livré en termes poignants le fond même de son âme sacerdotale, profondément unie à celle du Christ. Il renferme ensuite tous les textes relatifs à la liturgie et à la messe. Il était tout indiqué de commencer par là, car c'était l'originalité de l'enseignement de Monsieur Paris que de partir presque constamment des prières et des rites liturgiques pour aboutir à une méditation du mystère du Christ et de l'Église. Comme le dit fort bien Mgr Martin, évêque du Puy, dans cet *Hommage d'un fils* qui sert de préface au volume, « son processus d'exposition reste toujours le même : il allait de l'érudition à l'émotion ». Cette érudition était d'une étendue et d'une profondeur étonnantes (qu'on lise, par exemple, à la fin du livre, la partie consacrée aux saints du Canon de la messe), et presque toujours de première main, mais cette connaissance minutieuse des textes de l' « antiquité vénérable », comme il aimait à dire, ne restait jamais froide et stérile, toujours « elle se tournait à aimer ». Ces vieux saints notamment étaient pour lui bien autre chose que des noms ou des fiches dans un classeur, il les aimait comme des amis, comme des frères, et il nous parlait d'eux avec une chaleur passionnée et communicative, souvent avec tendresse.

Je crains seulement que des lecteurs ne soient déconcertés par l'alternance des pages didactiques et des notes de retraite ou de méditation, alternance qui crée bien des disparates. On a beau constater que l'élan spirituel, même dans les leçons les plus objectives, « est presque partout sous-jacent », il est tout de même un peu gênant de lire des remarques historiques sur les luminaires et les linges d'église avant d'aborder une admirable série d'instructions et d' « élévations » intitulée *Messe et vie*. Il eût mieux valu, je crois, séparer nettement et même répartir entre différents volumes des textes de ton si différent.

Il n'en reste pas moins que nous devons une grande reconnaissance au dévouement et à la patience des éditeurs, qui nous permettent d'avoir ainsi réunies sous la main tant de richesses auparavant éparses, pour nous y replonger aisément et les tendre à nos frères qui les ignorent encore.

R. Flacelière.

Bernard Guyon : *Découverte de la Messe.* Paris, Éd. du Cerf, 1946, 77 pp., in-12 (coll. « La Clarté-Dieu », 20).

Le mot de « découverte » peut surprendre quand il s'agit de la messe, et pourtant il est bien vrai que M. Paris, aumônier des Universitaires catholiques, a fait « découvrir » la messe à beaucoup d'entre nous. Bernard Guyon a éprouvé en captivité quel bien pouvait faire la diffusion de ce « message » du « Père » Paris, et c'est pour lui donner une plus large résonance qu'il a écrit cette brochure, toute frémissante de ferveur, d'enthousiasme et de vie.

Ce qui caractérise ce message, c'est l'attention donnée aux textes liturgiques. B. Guyon explique fort bien la méthode de M. Paris lorsqu'il déclare que, « laissant de côté la voie théologique, il adopte la voie liturgique » pour exposer ce qu'est la messe, et il ajoute tout aussitôt avec raison : « Nous retrouverons d'ailleurs la théologie à travers la liturgie, puisque celle-ci n'est que l'expression vivante de celle-là » (p. 10).

La partie essentielle de la messe, après la préparation de l'Offertoire, ne commence qu'à la Préface[1], qui ouvre le Canon. Peu après, dès qu'a retenti le chant du *Sanctus*, les fidèles d'aujourd'hui se laissent « engloutir dans un grand trou de silence » (p. 31), alors que se déroule la prière consécratoire pour laquelle leur adhésion est solennellement requise (c'est le sens de l'*Amen* qui termine le Canon). Tout l'effort de B. Guyon est de faire sentir le sens profond de ces textes vénérables du Canon que nous lisons souvent dans nos paroissiens d'un œil distrait, sans vraiment les pénétrer. Très judicieusement, l'auteur fait précéder son explication du Canon d'une traduction extrêmement littérale, calquée presque mot pour mot sur le latin. Elle peut paraître rugueuse et bizarre, mais elle a le grand avantage de rendre pleinement la densité grave du texte sacré. Puis, en scrutant ces admirables formules, il montre que la messe est à la fois un mémorial du Christ (*In mei memoriam...*), un mystère (et non pas un miracle ! *mysterium fidei*), une eucharistie (*Gratias agamus...*) et une oblation (*Offerimus...*) faite au Père par toute l'assemblée chrétienne pour l'Église universelle. Tels sont les quatre aspects nettement marqués de la « grande prière », à laquelle fait suite la communion, qui réalise dans la charité la jonction des chrétiens présents avec le Christ, tête du Corps mystique.

Les brochures et les livres sur la messe ne se comptent plus. A aucune époque peut-être on n'en a vu paraître autant en quelques années. Cette abondance est le signe de l'intérêt renouvelé que prend le peuple chrétien à la célébration des mystères, c'est-à-dire, si l'on regarde le fond des choses en négligeant les apparences, à l'acte le plus important qui s'accomplisse chaque jour sur la terre. Parmi tous ces livres, celui de Bernard Guyon se distingue à la fois par une forme vive et alerte et par une fidélité entière à l'esprit de la plus authentique liturgie.

R. Flacelière.

1. Ou peut-être à la Secrète, que l'on rattache habituellement à l'Offertoire... L'explication que donnait M. Paris du mot *Secreta* (*Oratio super secreta*) et qu'adopte B. Guyon (pp. 11-12), n'est pas absolument certaine.

Henri Pradel, prêtre de l'Oratoire, chan. hon. de Paris : *Vivons notre messe*. Juan-les-Pins, Éd. des 3 F. [1946], 168 pp., in-12.

Pour lutter contre la routine de ceux qui assistent à la messe ou qui la célèbrent, le chanoine Pradel publie un ouvrage fervent, abondant, convaincant, où pullulent les remarques ingénieuses et suggestives. Les prédicateurs liturgiques trouveront ici une véritable mine. La valeur communautaire de la messe est bien mise en valeur. Certaines remarques sur les messes de requiem, l'action de grâces collective, les prières après la messe sont tout à fait excellentes.

Mais où il est impossible de suivre l'auteur c'est quand il veut nous proposer une explication de la messe, plus vivante et plus logique que celle qui découle de l'explication historique. Il est bien vrai que le recours à l'histoire risque de décontenancer nos fidèles. Mais faut-il repousser une méthode difficile à manier, sans doute, mais *vraie*, au profit d'une méthode qu'il prétend plus *vivante* mais qui est absolument arbitraire ? On se frotte les yeux quand on lit que la division de la messe correspondant au canon « est consacrée... à mes prières de demande » (p. 102) et que la quatrième partie, qui commencerait au *Quid retribuam Domino*, séparant ainsi la communion sous les espèces du pain de la communion sous les espèces du vin, « est consacrée à l'action de grâces ». Qu'est-ce que la Préface, qu'est-ce que la messe tout entière, sinon l'action de grâces ? Comment d'ailleurs accepter une division de la messe qui prend pour points de repère des paroles aussi secondaires que « Judica me » et « Laus tibi Christe » ? (p. 18). Comment accepter aussi que le canon ait cette structure parfaitement logique et symétrique ? (p. 104). La messe a poussé comme un être vivant, et non comme un cristal. A une complication traditionnelle et fondée sur les faits, l'auteur substitue d'autres complications, mais dues à sa seule fantaisie. On ne voit pas où est le profit.

On nous permettra de signaler, au risque de passer pour pédant, que l'expression, pourtant si répandue, de « vivre sa messe » n'est pas d'une langue tout à fait correcte...

A.-M. R.

Dom Flicoteaux : *Le sens du Carême*. Paris, Bloud et Gay, 1946, 112 pp., in-16, 40 fr.

On est heureux, après tant d'essais maladroits sur la liturgie, d'avoir affaire à quelqu'un qui sait de quoi il parle ! Ici, tout est au point, tout est en place. Le premier chapitre « Origine et but du carême », tient compte des travaux de Mgr Callewaert et nous épargne la réédition d'hypothèses périmées. La prière est mise à sa place dans l'observance quadragésimale : la première. Ce qui n'empêche pas de donner toute son importance à la mortification. Ce livre rendra grand service à tous les chrétiens. Mais puissent s'en inspirer, surtout, les prédicateurs de Carême. Le dernier chapitre sur « le Carême vraie retraite pascale » les intéresse particulièrement.

A.-M. R.

J. Servel, O. M. I. : *Louanges vespérales*, 32 pp. *Dimanches en chrétienté*, 148 pp. Lyon, Éd. du Chalet, 36, rue de Trion, 1945 (coll. « Retour en chrétienté »).

Cette collection se présente ainsi elle-même, en termes que nous ne pouvons qu'approuver : « (Son but). Ce n'est pas de remplacer le latin liturgique par le français, mais bien plutôt d'*amener progressivement le Peuple chrétien à la compréhension de la Liturgie*. Les essais paraliturgiques ont ainsi, outre leur valeur propre, une valeur d'initiation à la liturgie telle que l'Église nous la donne. »

Louanges Vespérales contient trois paraliturgies des vêpres. La première suit d'assez près le sens des psaumes dominicaux. On regrettera seulement que le cinquième psaume soit une adaptation du psaume *Laudate Dominum omnes gentes* plutôt que de l'*In exitu*, si proprement pascal et dominical (au moins dans sa première partie). Une deuxième paraliturgie, intitulée « Louanges au Père », forme un commentaire développé du *Pater*. La troisième paraliturgie est composée de « Louanges Mariales ». Une lecture correspond au capitule. L'office se termine par le *Magnificat* (ou du moins sa transposition) et une oraison.

Le danger qui guette de tels essais est celui de la monotonie. Monotonie des formules psalmodiques répétées sur des versets au nombre égal de syllabes, aux rimes uniformément masculines. Monotonie aussi des idées.

Mais, ici, *Dimanches en chrétienté* vient compléter et, si l'on peut dire, corriger *Louanges Vespérales*. Celles-ci constituaient un commun. *Dimanches en chrétienté* forme une sorte de propre. Ce sera le livre réservé au prêtre et à quelques coryphées. Pour chaque dimanche de l'année nous avons ainsi cinq « pensées » (antiennes), une « lecture » (capitule), une antienne au *Magnificat*, une oraison assez développée. Ces textes, qui ne subissent pas le joug de la mesure et de la rime, sont variés, substantiels et du meilleur aloi. Ils visent à former une piété vraiment liturgique, c'est-à-dire christocentrique et objective. La paroisse qui adoptera ces essais doit y trouver une excellente préparation à un retour à la vraie liturgie, dont on aura peu à peu retrouvé le sens et la saveur.

A.-M. R.

P. M. Sirot, O. P. : *De source en source*. Paris, coll. « Scouts de France », aux Presses d'Ile-de-France, 34 pp., in-12 (A la trace de Dieu, 8).

Ceci est un directoire de pédagogie active, pour une étude personnelle de la liturgie (première source) en remontant aux contextes de l'Écriture d'où sont extraits les textes iturgiques (deuxième source). Il y a là un effort intéressant et des notes bien suggestives. Mais la liturgie devient trop souvent un simple point de départ, une occasion. Les thèmes envisagés sont partiels et laissent parfois échapper l'essentiel. Ainsi la notion messianique est absente des considérations sur l'Avent et Noël. Le Carême nous montre « Jésus crucifié, héros de la force d'âme », ce qui ne correspond en réalité qu'aux dernières semaines. Pas un mot sur le baptême dans le cadre du Carême, de

Pâques et de la Pentecôte. Le dernier chapitre sur la Vierge, « ostensoir du Christ », vient comme un appendice, étranger à une perspective proprement liturgique.

A.-M. R.

Hélène Lubienska de Lenval : *L'éducation du sens religieux.* Introduction par A. Valensin, S. J. Paris, Spes, 1946, 284 pp., in-16, 120 fr.

Ce beau livre n'est pas un traité systématique de pédagogie religieuse. Tel quel, il est beaucoup plus attrayant. Ce sont des notes, des récits d'expériences, de petites causeries, des narrations bibliques adressées aux enfants. Le P. Valensin, dans une remarquable introduction, a bien dégagé les idées maîtresses qui sous-tendent ces chapitres épars et qui font leur valeur.

Mme L. de Lenval s'est attaquée à une tâche difficile : l'éducation religieuse des tout-petits. Elle sait qu'un tout-petit n'est pas un adulte en réduction. C'est un non-sens que de vouloir lui administrer une théologie spéculative, même formulée en mots simples, et éclairée par des comparaisons familières. Ce n'est pas que l'enfant soit inférieur à l'adulte. On pourrait dire au contraire : le tout-petit possède une capacité d'adhésion, une perméabilité au mystère, un sens contemplatif qui lui permettent de mener une vie théologale profonde. Ne déflorons pas toutes ces qualités par un verbalisme et un intellectualisme intempestifs. D'ailleurs, comme dit très bien l'auteur : « L'éducation religieuse doit pénétrer bien plus profondément que l'intellect : elle doit atteindre l'inconscient » (p. 90). D'où l'importance donnée à la liturgie dans ces pages. Non pas une liturgie archéologique et notionnelle, mais une liturgie vécue. (La première place est donnée ici à la messe, à la messe regardée, à la messe participée.) Parce que la liturgie est action, parce qu'elle s'adresse à tout l'homme, parce qu'elle est une école de respect et de sens du mystère.

Un autre élément capital qui nous plaît dans ce livre, c'est l'importance donnée à la formation biblique. Non seulement aux anecdotes pittoresques, mais encore aux textes les plus nobles, qui restent simples et concrets dans leur sublimité. Mme L. de Lenval n'apprend pas à ses tout-petits des formules « enfantines » : elle les met directement en contact avec les psaumes. Elle leur fait apprendre — en les mimant entièrement — de longs psaumes, comme le psaume 138. Le résultat est merveilleux.

Si l'on ne peut trop recommander ce livre aux éducateurs, il faut dire que tous les liturgistes en tireront grand profit. Les hommes gardent toujours quelque chose de leur enfance. Sans doute convient-il de nourrir peu à peu intelligence de notions précises, de définitions intellectuelles. Mais le sens religieux gagnera toujours à être replongé dans la fraîcheur vitale des sources.

A.-M. Roguet.

Gustave Thils : *Nature et spiritualité du clergé diocésain.* Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1946, in-8, 340 pp.

Après sa récente brochure, *Le clergé diocésain, I. Doctrine* (même

édit., 1941), on attendait de M. Thils seulement une suite; c'est une étude complète qui nous parvient, où le sujet est repris dans son ensemble.

Des quatre parties qui composent l'ouvrage la première nous ramène aux sources, c'est-à-dire aux origines historiques du clergé diocésain, telles que les *Actes* et les *Épîtres* nous permettent de les connaître. Réguliers ou séculiers, nous sommes prêtres, et pour vivre sacerdotalement nous avons besoin d'abord de solides études sur le sacerdoce de Jésus, sur le sacerdoce des apôtres et de leurs successeurs. Ces études les trouvons-nous ici? M. Thils est savant. Mais ces soixante premières pages laisseront peut-être à plusieurs l'impression d'une leçon trop facile. On regrettera peut-être que cette étude des sources ne soit pas plus simplement *positive* et que l'auteur n'ait pas rejeté dans les chapitres ultérieurs les réflexions que d'ailleurs nous y retrouverons.

La deuxième partie tire les enseignements du Pontifical; de cette idée d'adjoindre aux données révélées celles du livre des ordinations, nous ne saurions trop louer l'auteur. Nous excusera-t-il cependant de remarquer, encore, que le commentaire du Pontifical est un genre littéraire difficile. Ce sont de ces sujets si souvent traités, pour un prêtre, qui ne supportent pas la facilité. Peut-être là aussi aura-t-on le sentiment d'une rédaction un peu cursive.

Les deux dernières parties sont les plus importantes, et c'est là qu'on rencontre les pages les plus neuves. Le lecteur y trouvera d'amples et solides commentaires, moraux et dogmatiques, sur les fonctions apostoliques : enseignement, culte, direction pastorale. Il verra fortement affirmée l'importance du sacrifice eucharistique dans la vie sacerdotale même du point de vue actif, anthropocentrique, si l'on peut ainsi parler : « Toute la vie d'apostolat étant liée, comme à une source, à la Personne glorieuse du Médiateur éternel et parfait, comment la Messe, qui capte visiblement la force salvatrice... de cette Personne dans un temps et dans un lieu donné, ne serait-elle point au centre de notre agir rédempteur? » (p. 179). Mais sans doute le lecteur au fait de la littérature du sujet s'arrêtera-t-il avec un intérêt particulier aux développements qui concernent le rapport de la contemplation et de l'action, de la perfection sacerdotale et des vœux dans la vie diocésaine.

En ce qui concerne la contemplation dans la vie apostolique l'auteur renouvelle heureusement la présentation du problème. M. Thils, faisant sienne la formule de J. Nadal : « In actione contemplativus », s'applique à montrer comment la contemplation peut et doit être au cœur même de l'action. Pour cela il commence par souligner le caractère original de l'action apostolique : « Si l'apostolat est action, cette action est très particulière : on ne peut la comparer à aucune des activités que l'homme exerce dans le domaine purement temporel. Action originale, car elle a sa source en Dieu; action originale, de par l'instrumentalité visible du ministre qui en assure l'exécution; action originale, par le mystérieux conditionnement de son efficacité plénière; action originale, du fait qu'elle se termine à la vie divine en autrui. Action originale enfin, parce qu'elle trouve une part de sa substance dans l'âme de celui qui l'exerce » (pp. 237-238).

Après ces précisions sur l'action viennent celles sur la contemplation sacerdotale : « Lorsqu'il représente l'aspect intérieur et théocentrique de la vie apostolique, le terme *contemplatio* ne signifie aucunement la spéculation religieuse, ni même l'exercice d'oraison matutinal, mais la vie théologale chrétienne telle qu'elle était vécue ardemment par les apôtres pendant les années les plus ferventes de leur vie » (p. 243). En fonction de ces prémisses l'auteur tente de sortir de la vieille classification : vie active, vie contemplative, vie mixte ou apostolique, pour y substituer celle-ci : vie animée par l'amour moral de la créature, vie animée par l'amour théologal des hommes, vie animée par l'amour théologal plénier (c'est-à-dire de Dieu et des hommes (p. 279). Chacun appréciera sans doute ces remarques sur le caractère théologal de la charité sacerdotale, sur le théocentrisme fondamental de l'action apostolique. Mais on aura peut-être du mal à concevoir un amour théologal des hommes qui ne présuppose un amour de Dieu. Du moins ces pages ont-elles l'intérêt de nous faire pressentir où doit se trouver la clef du problème fondamental de la contemplation et de l'action. Qui nous donnera une étude approfondie, du point de vue de l'objet et du point de vue du sujet, de la solidarité entre l'amour chrétien du prochain et l'amour chrétien de Dieu, solidarité si fortement affirmée par saint Jean ?

Il ne reste plus qu'à rapporter comment M. Thils caractérise les éléments de la spiritualité du clergé diocésain. Comme toute spiritualité, elle lui apparaît définie par un moment historique, une préférence dogmatique, l'accent mis sur certaines valeurs morales et le choix de certaines pratiques ascétiques. Le moment historique, c'est celui des origines : « Les circonstances qui ont présidé à l'institution d'Anciens en Asie Mineure montrent bien que les apôtres voulaient laisser aux communautés un collège de personnes qui veilleraient au bien spirituel, à la vie chrétienne de tous les frères, dans tout ce qu'elle comporte, sans aucune précision ni limitation » (p. 301). La préférence dogmatique, elle est dans le dogme de « l'instrumentalité médiatrice et spécialement rédemptrice, mais considérée dans sa forme plutôt visible, dans ses manifestations multiples, et liée à un groupe de fidèles. C'est l'image même du Verbe Incarné dans sa vie publique » (p. 306). Les valeurs morales essentielles se ramènent à la charité pastorale qui imprime un sens particulier même à la célébration liturgique. Quant aux pratiques ascétiques, elles se résument dans l'exercice même de la charité pastorale, dans l'accomplissement, inévitablement laborieux, du devoir d'état. La perfection pour le clergé diocésain sera dans la réponse parfaite à cette vocation. Les « conseils », les vœux, pourront être des moyens fort utiles. Ils resteront des moyens. La perfection est dans l'accomplissement de la vocation apostolique.

G. Rotureau.

J. F. Van der Stappen, A. Croegaert : *Caeremoniale*. Pars I : de Ministris; Pars II : de Celebrante. Editio quinta. Malines, H. Dessain, 1945 et 1946; 2 vol. in-8°, XIV-483 pp. et XXV-545 pp.

La révision et mise à jour par un liturgiste aussi éminent que

M. le chanoine Crœgaert du Cérémonial si justement apprécié de S. Exc. Mgr Van der Stappen fait de cet ouvrage l'auxiliaire indispensable de tous ceux qui sont appelés par leurs fonctions à former les ministres du culte et à diriger habituellement les cérémonies solennelles de l'Église.

Cette nouvelle édition se distingue des précédentes d'abord en ce qu'elle n'est pas un sec exposé de rubriques. Tout en restant pratique, elle vise à favoriser la compréhension des cérémonies. A cet effet, un choix judicieux de textes empruntés à la liturgie des Ordinations, aux Pères, aux Conciles, précède chaque section et mérite la lecture réfléchie des Ministres. Une bibliographie abondante permet à chacun de se reporter aux études qui l'aideront à approfondir le sens et l'à-propos de ses fonctions.

La partie technique, elle aussi, a été l'objet de très sensibles améliorations. Pour chaque fonction, les sacristains trouveront la liste des objets à préparer. Pendant la semaine sainte, chacun saura par le détail ce qu'il doit faire. En bien des cas, des précisions nouvelles ont été apportées; peut-être peut-on regretter toutefois une certaine surenchère sur les rubriques. C'est là un abus dont personne ne doit être dupe dans l'interprétation à leur accorder. Le texte du *Memoriale Rituum* pour les fonctions de la semaine sainte dans les petites églises a été intégralement reproduit et commenté. Un index alphabétique final facilite la consultation de l'ouvrage en tous points excellents.

R. P.

Dom Gazeau : *D'une voix unanime.* Ligugé, abbaye Saint-Martin, 28 pp., in-12.

Ce n'est pas une exhortation pieuse à se mêler au chant durant les offices que le maître de chœur de l'abbaye de Ligugé écrit dans ces 28 pages, mais l'exposé concis des moyens à prendre, *du moyen* qui en dix ou douze ans de patient labeur pourrait restaurer dans toute une région la participation active des fidèles.

Bien des motifs expliquent le morne silence qui pèse sur la plupart de nos assemblées chrétiennes. L'auteur en relève trois d'ordre psychologique : le respect humain, la paresse et l'individualisme. Il y en aurait d'autres à donner quand on constate cependant l'immédiate réponse d'une foule lorsque l'orgue prélude à certains cantiques « nationaux », comme *Parle, commande, règne,* ou encore à tels *Kyrie, Gloria* de musique non grégorienne, et qu'on chante sans respect humain, avec élan et « d'une voix unanime »...

Quoi qu'il en soit, le fait attristant est là, malgré le renouveau certain : le chant liturgique n'est pas pratiqué généralement dans nos paroisses, D. Gazeau croit avec raison (et si on avait bien suivi les ordres des Souverains Pontifes à cet égard, nous aurions avancé à grands pas), que le nœud du problème, que sa solution la plus sérieuse se trouve dans la formation de maîtres nombreux. Certes, le chef normal est le Curé, responsable de la prière du peuple fidèle. C'est le premier maître à former. Mais comme le remarque M. Michonneau dans un éditorial de *Témoignage Chrétien*, le curé n'est pas « l'homme à tout faire ». « L'habitude s'est créée en nos paroisses

d'attendre tout du curé ou des vicaires, tout, excepté ce qu'ils sont faits pour nous transmettre : la lumière et la grâce. »

Il est clair que si le prêtre peut se reposer sur des laïcs bien formés pour faire apprendre aux enfants du catéchisme, aux militants de l'Action catholique, aux Confréries, les chants liturgiques, sa tâche de président de la prière en sera grandement facilitée. C'est pourquoi D. Gazeau invite à choisir comme maître de chœur paroissial « un homme jeune, dévoué et disposant de loisirs, aimant la liturgie et capable d'exercer une autorité tout en sachant se tenir à sa place ». Il faut avouer que c'est l'oiseau rare qu'on demande. Aussi l'auteur insiste-t-il davantage, et c'est le but de ces pages si denses, sur la création d'une école normale grégorienne dans chaque diocèse. Pour que cette école devienne ce moyen à peu près sûr de la rénovation du chant populaire, il faut qu'elle remplisse trois conditions absolument nécessaires : 1) qu'elle réponde à un besoin; 2) qu'elle soit canoniquement érigée; 3) qu'elle soit financièrement autonome.

D. Gazeau se rend parfaitement compte de la difficulté de l'entreprise; mais il a tout prévu et son plan de campagne, son plan de bataille est au point. Il entre dans les détails administratifs, il donne les principes spirituels qui amèneront les esprits à se pénétrer de l'idée-force trop souvent négligée, à savoir que si l'on veut réussir à faire chanter les fidèles à la messe paroissiale, il faut s'organiser sérieusement sur le terrain de la technique musicale et grégorienne. L'essentiel est d'avoir constamment sous les yeux le but à atteindre : redonner à tous les chrétiens, avec une grande acuité, le sens religieux du « Service divin ».

URBAIN SÉRÈS.

JEAN LASHERMES : *Messe brève en mi bémol de la consolation et de l'espoir*. Éditions de musique religieuse J. Lashermes à Brignais (Rhône).

Il n'entre point dans le programme de *La Maison-Dieu* de se lancer sur les sentiers épineux de la critique musicale. Nous acceptons volontiers les avis compétents que reproduit le prospectus de cette messe adressée au clergé et aux maîtres de chapelle. Nous comprenons aussi l'appel au souvenir ému des premiers exécutants dans des « lagers », avec cette réserve toutefois que, dans le passé, les souvenirs émus ont perpétré de bien piètres musiques, depuis les cantiques de première communion jusqu'à l'inénarrable *Minuit, chrétiens* inclusivement. Mais puisque l'auteur-éditeur se flatte d'être « liturgique », il tombe par là même sous notre coupe. Rappelons-lui donc que la liturgie interdit de reprendre en chœur les intonations déjà lancées par le célébrant et qu'elle prohibe toute répétition indue, il faudra donc rayer pour être « liturgique » : *Gloria, Gloria in excelsis Deo*, ainsi que *Credo, Credo in unum Deum, Credo, Credo in unum Deum*, pour commencer respectivement ces deux chants à « Et in terra pax hominibus (sans répéter ces derniers mots inutilement) bonae voluntatis », et à : « Patrem omnipotentem ». Pour le reste, abstraction faite de la musicalité, que nous n'avons pas à juger ici, le spécimen paraît liturgique et bien charpenté. Trois observations toutefois : 1° l'École de Solesmes a fait bonne justice des pénultièmes

semi-brèves sous prétexte d'accentuation; 2° la liturgie musicale ne connaît que l'opposition chœur restreint et grand chœur, elle prohibe celle des chœurs d'hommes et de femmes et semble déconseiller le contraste entre basses et dessus; 3° pour insister et souligner, le chant liturgique vocalise un mot ou le met en fugue entre les parties, mais ne les répète pas. H.-R. PHILIPPEAU.

M.-A. COURIER, O. P. : *Chantons le psautier de Notre-Dame — le Rosaire.* Paris, Secrétariat du Rosaire, 222, faubourg Saint-Honoré (8e), 1946, 26 pp.

Cette plaquette, sous la forme de vingt cantiques, présente « de simples élévations sur les mystères de la foi proposés par le rosaire ». On y trouve en particulier huit séries différentes de quinze couplets adaptant les mystères du rosaire au peuple chrétien, à la jeunesse, à l'eucharistie, etc...; quelques cantilènes aux Vierges des pèlerinages de Paris, Chartres, Boulogne et divers cantiques à la Vierge. Toutes ces pièces sont très facilement utilisables et pourront rendre de réels services — par la variété des textes qui proposent de nouvelles réflexions sur les mystères selon les différents états de vie, ce qui évite la monotonie — par les idées ou images simples et claires — par la langue aisée et moderne — par les airs, où déjà connus, ou très simples à exécuter, et souvent interchangeables. L'auteur nous invite à ne pas juger ces œuvres d'un point de vue absolu : style soigné, vocabulaire renouvelé, rythme oral infaillible, musique choisie, en un mot dans le sens d'un renouveau de valeur dans le cantique populaire; mais à l'accueillir dans un but pratique et apostolique comme une aide apportée aux âmes chrétiennes pour « nourrir leur piété envers Notre-Seigneur et Notre-Dame ». Nous ne doutons pas que ce but soit atteint. J. G.

ROBERT MIALHE : *Ce que le Baptême donne à l'enfant.* Paris, Spes, 1946, 32 pp., in-16 (coll. « Prends et lis »).

Cette brochure, destinée à un très large public, envisage le baptême sous tous ses aspects : pratique, apologétique, théologique. L'aspect liturgique n'est pas négligé et le chapitre III comporte une bonne explication sommaire des cérémonies. A.-M. R.

A. DU SARMENT : *Claudel et la liturgie*, préface de P. Claudel. Paris, Desclée de Brouwer, 1946, 188 pp., in-16.

« Nous livrons ces beaux textes à la méditation du lecteur. Il nous a semblé que le meilleur plaidoyer que l'on pourrait faire en faveur de Claudel était de le laisser parler sans vouloir à tout prix l'éplucher. Certains lecteurs nous reprocheront peut-être de ne pas assez creuser les idées que nous exposons, de ne pas faire une analyse plus poussée des exemples que nous donnons... » C'est l'auteur qui parle ainsi (p. 137) et nous ne pouvons mieux résumer l'impression que nous a faite son livre. A.-M. R.

NECROLOGIE

Dom Sunyol

Dom Gregori M. Sunyol Baulenas est un pur Catalan, né à Barcelone de parents « honnêtes », dirait sa légende. Dès le plus jeune âge, Il est confié aux moines de l'abbaye de Montserrat dont l'Escolanya est célèbre dans toute la Catalogne par ses exécutions polyphoniques.

En 1894, le jeune homme s'offre au Seigneur et à saint Benoît. Il a seize ans. Son âme est simple, droite, enthousiaste. Elle le demeurera jusqu'au dernier jour. Elle cherche purement Dieu, elle veut Le servir, attirée par la beauté de sa Maison, par le ministère de la Louange.

En 1901, Dom Sunyol est ordonné prêtre. Très rapidement son Abbé lui confie des charges importantes, il devient Maître des clercs, puis Prieur. La première partie de sa « carrière » commence. C'est le Bref de Léon XIII, *Nos quidem*, au R^me^ Dom Paul Delatte, qui éclaire le jeune homme, le séduit, l'engage dans le mouvement grégorien. Il suit les travaux des Bénédictins français; il voue une admiration sans bornes à Dom Cagin, à Dom Férotin, surtout à Dom Mocquereau dont la *Paléographie musicale* lui révèle ses attraits et ses aptitudes.

Dom Sunyol s'efforce d'entraîner, sans toujours y réussir, sa communauté dans le nouveau courant. C'est à ce moment que les moines d'En-Calcat, réfugiés à San Pedrò de Besalù, attirent dans leur magnifique abbatiale d'exil les mélomanes catalans et espagnols par de belles exécutions de chant grégorien. Le moine fervent de Montserrat s'unit à eux pour organiser l'apostolat; avec Dom Maur Sablayrolles surtout, il travaille dans la plupart des diocèses. Il les visite, il les pénètre par ses écrits de vulgarisation : Barcelone, Gerone, Tarragone, Vich, Urgel, Solsone, Tortose, Valence, Murcie, Segorbe, Jaen, Séville...

Sa méthode pratique, celle que nous connaissons bien et qui est traduite dès les premières éditions par Dom Maur, devient le manuel classique des séminaires. Elle résume les résultats des travaux du septième volume de la *Paléographie musicale*, où Dom Mocquereau a rendu la vie à la mélodie grégorienne par ses démonstrations sur le rythme. Pour présenter méthodiquement les notions qui, d'une manière progressive, construiront la synthèse dans l'esprit des étudiants, il a divisé les leçons en trois cours : *Método completo para tres cursos de Canto gregoriano según la escuela de Solesmes* (8 éditions, chez Desclée Cie, Paris).

De 1905 à 1920, Dom Sunyol déploie une activité prodigieuse en d'innombrables études, articles, conférences, parus dans les Revues de la Péninsule.

D'abord plusieurs monographies, dont quelques-unes sont rattachées au folklore de Montserrat : *Los romeròs en la edad media*, étude d'une « danza », d'après un manuscrit du XIV^e^ siècle. *Els cants dels Romeus* (segle XIV), documents importants de la musique catalane du moyen-âge, chants adressés à la « Madona Moraneta ». L'analyse mélodique, rythmique, esthétique que Dom Sunyol fait de chacun d'eux, nous dévoile une âme de moine fier de sa Catalogne, si riche en œuvres artistiques (*Analecta Monserratensia*, 1917). *La Salve Montserratina* (*Vida lit*, de Terrassa, 1922); *La Liturgia de nostro impresos* (*Anal. Monts.*, t. II, 1918); *La Setmana santa a Espanya*, *La liturgia Muçarabica* (*Vida*, c. 1917), etc., etc. Un trope, *O praecellentissima Virgo Maria*, d'après un manuscrit du Chapitre d'Albi; une séquence en l'honneur de la Maternité divine, *Imperatrix gloriosa* (*Riv. Monts.*, 1911); une séquence pascale, *Surgit Christus*, d'après le manuscrit 332 de Subiaco.

Dans les études proprement grégoriennes, Dom Sunyol a traité des questions de technique pure et publié des articles de vulgarisation, analyses pratiques surtout qui en font un des ouvriers les plus intelligents du mouvement liturgique. Il est à souhaiter qu'une traduction soit quelque jour faite de ces différents travaux, en général courts, mais fort clairs et toujours marqués d'un grand esprit apostolique, animés de la Prière de l'Église.

Au deuxième Congrès national de Séville en 1908, il donne une conférence magistrale qui pose officiellement en Espagne le problème grégorien. Au troisième Congrès, à Barcelone, il expose devant deux cardinaux, plusieurs évêques et plus de deux mille congressistes la « sainteté, la beauté et l'universalité du chant grégorien », en illustrant de nombreux exemples chantés par l'*Orfeò Catalunya*.

En 1911, dans la *Musica Sacro-Hispana*, il publie une série d'études sur le rythme grégorien, *La practica por la téoria*; en 1914, dans la *Rivista musical catalana*, en faisant l'analyse d'un travail de Dom Ferretti sur le cursus métrique, il expose le rythme des mélodies grégoriennes, *De ritmica gregoriana*. En 1919, paraît dans la *Vida crisliana*, une longue étude : *L'Expressio musical grégoriana* où sont dégagés les principaux facteurs d'expression de la mélodie grégorienne, passant en revue la modalité, le texte liturgique, le rythme, chacun de ces trois éléments envisagés au point de vue technique et esthétique.

Enfin un travail de quelque importance occupe les années 1920, 1921, 1922 des revues de Montserrat et de Terrassa, *L'acurada dicciò del text liturgic*, un vrai traité de rythmique verbale.

Signalons quelques autres articles : *El cant religios popular* (R. Monts., 1913-1914); *L'idéal romà en el gregorianism* (*V. C.*, 1920). sur l'œuvre de Dom Guéranger; *La obra liturgica de Dom Férotin* (C. 1916); *L'orgue en la missa privada, l'orgue en la missa cantada* (V. C. 1917). *El senyal de la Creu*, importance du signe de la croix dans la liturgie depuis les permiers siècles (C. 1914).

Des études pratiques paraissent en même temps, presque toutes dans la Revue de Montserrat : *L'introit del primer Diumenge d'Advent, l'introit de mitja nit de Nadal, El tractatus de Septuagesima i la composició gregoriana,* en 1915; *les Antifones de la O.*, en 1916; *la Salve autentica gregoriana,* en 1917; ainsi que l'étude sur les IIe et IIIe dimanches d'Avent, et la communion de la messe de minuit. En 1918 paraît *El cant solemne de les collectes* et l'*Alleluia Nadalenca.* En 1920, l'*Alleluia de Pasqua* et l'*ofertori de la nit de Nadal.*

A partir de ce moment commence une nouvelle période de la vie de Dom Sunyol, moins féconde en apparence, mais ces années de silence, de retraite laborieuse donneront plus d'approfondissement, plus de maturité à son œuvre. Il quitte l'Espagne et vient vivre à Solesmes où l'Atelier paléographique lui procure une documentation unique au monde.

Un premier résultat de cette vie cachée paraît en 1925; c'est le gros volume de l'Introduction à la Paléographie musicale : *Introduccio à la Paleografia musical*, in-4°, IX-409 pp., compendium de la science paléographique grégorienne, complet, substantiel, scientifique, qui résume avec précision les travaux spécialisés, ouvre des voies nouvelles qui conduisent à des découvertes inattendues. Ce travail dénote une possession hors ligne du vaste sujet, un jugement pénétrant, sûr, pour distinguer le document vrai de multiples erreurs. Plusieurs chapitres sont totalement neufs. La démonstration du septième est particulièrement importante, puisqu'elle permet de déduire que la tradition mélodique et rythmique *unique* ne peut être que la tradition *romaine* et *grégorienne.*

Quelques années plus tard, une traduction de l'ouvrage magistral paraîtra en français (chez Desclée et Cie) avec le même appareil scientifique et artistique, le même luxe de fac-similés, de tables, de planches et plus de cent reproductions phototypiques.

Dans un article de 1929 (*Revue grégorienne*), *La notation rythmique aquitaine*, il renforcera la thèse de la tradition rythmique primitive en se servant de documents trouvés à la Bibliothèque de la Députation provinciale de Barcelone où la notation diastématique révèle le rythme par le procédé de la modification du neume.

Dom Sunyol est désormais connu comme un spécialiste ès sciences paléographiques qui donnent à sa vaste expérience d'apostolat grégorien une base solide. Il est prêt pour les charges particulièrement marquantes que le Seigneur lui destine.

En 1931, le cardinal Schuster fonde, à Milan, une École supérieure de Musique sacrée. Le Père Abbé de Solesmes lui désigne Dom Sunyol qui, avec l'assentiment de l'Abbé du Montserrat, est accepté.

Quelques mois après l'ouverture des cours, le 9 janvier 1932, une « Station » à saint Ambroise inaugure les premières réalisations, suivies, du 23 au 26 mai, d'un triduum liturgique où Dom Sunyol traite du *chant liturgique et la tradition ambrosienne.* Plusieurs articles écrits en 1933-1934 dans la Revue *Ambrosius* de Milan, mon-

traient que les travaux de la restauration avançaient. Dom Sunyol y étudiait le développement de la notation ambrosienne depuis le X[e] siècle jusqu'au XVII[e]. Il y constatait qu'une notation rythmique existait au nord de l'Italie dans une liturgie qui se déroulait tout à fait en marge de la liturgie romaine, telle que le pape saint Grégoire et son École de Rome l'avaient établie. (Cf. aussi dans la *Revue grégorienne*, 1934, *Les indications rythmiques dans l'ancienne notation ambrosienne*.)

Enfin en 1937 parut l'*Antiphonale Missarum juxta Ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis* (Romae, Desclée et Cie, in-8°, XXI-665 pp.). L'Église de Milan rentrait en possession de son trésor choral. On saisit toute l'importance liturgique de cette publication qui marqua une date de la restauration de la prière chantée de l'Église. La liturgie ambrosienne se révélait l'un des meilleurs représentants de l'antique liturgie latine, telle qu'elle existait en Occident vers le IV[e]-V[e] siècle, à côté de la liturgie romaine. Tout en éclairant une partie importante de l'histoire de la musique aux premiers siècles de notre ère, le travail de Dom Sunyol apportait un nouvel argument aux savants ambrosianistes qui rejettent la thèse de Duchesne suivant laquelle Milan aurait été le point de départ des divers rites gallicans. Il est certain au contraire que la Messe ambrosienne, dans ses lignes principales, se rapproche bien plus du type romain que du type gallican.

Dom Sunyol a eu le temps de voir le couronnement de sa carrière. A plus de soixante ans, les honneurs viennent l'atteindre sans l'émouvoir. Au mois de juin 1938, quelques jours à peine après la mort de Dom Ferretti, le Saint-Père l'avait mandé au Vatican et l'avait nommé Président de l'Institut Pontifical de Musique sacrée, consulteur de la Sacrée Congrégation de Rites, et, bientôt, Abbé titulaire de Sainte-Cécile de Montserrat. Dom Sunyol s'est éteint dans la paix du Seigneur le 26 octobre dernier.

URBAIN SÉRÈS, O. S. B.

COURRIER DE LA REVUE

Le principe du « courrier »

Nous avons reçu cette lettre d'un prêtre du Sud-Ouest, qui met en cause le principe même de notre courrier :

Permettez-moi... de vous dire mon étonnement et mon regret de vous voir publier, dans le Courrier de la Revue (Cahier n° 8), cette longue lettre d'une dirigeante d'A.C.I. : *Mulier taceat in Ecclesia.* Celle-ci avait, à mon avis, d'autant moins droit à voir ses réflexions publiées par une revue liturgique qu'elle manque totalement de sérénité dans ses jugements. Il eût mieux valu la laisser s'indigner seule contre les cérémonies de communion solennelle; de quel droit porte-t-elle et généralise-t-elle tous ses jugements téméraires sur les dispositions et la sincérité des communiants et de leurs parents ?

Quant à sa « vieille rancune » contre le chemin de croix, le fait que telle ou telle formule, d'ailleurs non essentielle à ce pieux exercice, peut laisser à désirer, ne donne pas à cette « dirigeante » le droit de persifler, comme elle le fait, l'exercice lui-même; son persiflage est, pour le moins, « offensant pour les oreilles pies »...

C'est à tort, d'ailleurs, qu'elle prétend exprimer l'opinion des fidèles; ce n'est même pas, je l'espère, l'opinion de toutes les dirigeantes d'A.C.I.; les fidèles qui s'intéressent au mouvement liturgique ne se croient heureusement pas obligés de rejeter avec dédain un pieux exercice extra-liturgique comme le chemin de croix : c'est qu'ils sont plus humbles et plus simples, c'est qu'ils ont plus d'esprit chrétien que M^me^ la dirigeante... De grâce, et par considération pour vos lecteurs sérieux, ne livrez plus au public une telle correspondance.

Vous auriez dû, de même, au sujet du commun des Souverains Pontifes, ne pas publier les réflexions de cet archiprêtre contre « cette messe *Si diligis*, dont la structure n'est pas particulièrement heureuse », qui « introduit une uniformité assez fâcheuse », qui constitue un « immeuble neuf et géométrique »... Puisque la Sacrée Congrégation des Rites, par décret, a imposé cette messe, le mieux qu'ont à faire les prêtres et même les archiprêtres est de garder pour eux leurs critiques et de ne pas les publier ou les faire publier dans une revue. En quoi ils feront preuve de bon esprit ecclésiastique. Le bon renom

et la bonne tenue de *Le Maison-Dieu* ne pourront que gagner à donner un tel exemple de discrétion.

A cette lettre, que nous avons abrégée, mais croyons-nous sans en diminuer la portée, nous avons répondu ceci :

Ce courrier de la revue constitue un tribune libre, c'est-à-dire que nous ne prenons pas à notre compte tout ce qui y est publié. Sans doute, nous ne publierons jamais de lettres entièrement impertinentes ou inutiles; mais nous ne craignons pas d'y donner des textes qui, sans être au point et méritant peut-être de graves critiques, peuvent donner lieu à des débats intéressants. Sans doute pourrions-nous faire suivre ou précéder chacune de ces correspondances d'une mise au point, mais cela nous entraînerait trop loin; il serait plus simple alors d'écrire un article. Nous nous contentons de préciser la qualité de l'auteur, afin que l'on puisse estimer la portée de ses réflexions.

Il nous arrivera sans doute souvent de publier ainsi des réactions dues à des laïcs, qui peuvent manquer de compétence, de doctrine et d'une certaine précision dans les termes employés, mais sans vouloir transformer l'Église enseignée en Église enseignante, ne peut-on dire que nos fidèles ont trop rarement la possibilité de faire connaître leur opinion sur des matières qui les intéressent au premier chef ?

Quant aux réflexions d'un archiprêtre au sujet de la messe *Si diligis*, je ne pense pas qu'elles outrepassent les bornes du respect et de l'obéissance dus à la Sacrée Congrégation des Rites. Si nous devions nous borner à enregistrer purement et simplement ses décisions, notre revue se réduirait à reproduire les actes officiels du Saint-Siège. Il n'est pas question de discuter l'opportunité, pour la dévotion du peuple chrétien, de l'institution de cette messe, mais il nous paraît conforme à la mission d'une revue comme la nôtre d'apprécier sa valeur au point de vue de la composition liturgique et de la tradition.

Certes, notre revue veut être une revue traditionnelle, soumise aux décisions de la hiérarchie, mais elle veut être aussi une revue vivante, et la hiérarchie elle-même ne souhaite-t-elle pas connaître la réaction du peuple chrétien ? La liturgie n'a pas été constituée à coups de décisions autoritaires, mais, tout en restant réglée par l'autorité, elle est née aussi des réactions spontanées du peuple chrétien.

S. Ém. le cardinal Suhard nous félicitait dernièrement de maintenir une tension tout à fait indispensable entre les valeurs hiérarchiques, hiératiques, autoritaires, traditionnelles, et les préoccupations d'adaptation, d'intelligibilité, d'apostolat. Ce sont là les deux pôles d'un authentique mouvement de pastorale liturgique.

Il est certain, néanmoins, que la publication, telle quelle, des lettres que nous recevons risquerait de donner à notre revue un caractère de libre examen démocratique qui ne correspond nullement à son esprit véritable. Désormais, nous ferons donc précéder ou suivre chacune de ces lettres, non pas d'une mise au point complète, car mieux vaudrait, répétons-le, écrire tout un nouvel article, mais de quelques lignes appréciant d'une façon globale la justesse ou la pertinence des impressions de lecteurs que nous publions. Nous espérons que la

vie de cette rubrique n'y perdra rien, mais que notre responsabilité — bien que nous ne l'engagions pas dans ces reproductions — sera ainsi mieux mise à couvert.

Les laïcs à Matines.

Une lettre signée seulement d'initiales, et qui semble émaner d'un universitaire catholique :

Un de vos correspondants a fait allusion dans votre numéro 8 (p. 163), à certaine veillée religieuse « vécue » (c'est bien le mot), au Mont-Sainte-Odile, et qui fut « forte, recueillie, saisissante; un intense courant de charité, une montée tonifiante vers les sommets ». J'en étais; je ne puis que souscrire à ce jugement. Je regrette seulement que votre correspondant n'ait pas cité ces communions des mêmes journées, où cent cinquante fidèles montaient à la table sainte dans un ordre parfait en chantant à pleine voix, à belle voix : *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, ou : « Rassemble, ô Seigneur, ton Église. » Je n'ai jamais rien *vécu* d'aussi poignant. Mais là n'est pas la question pour aujourd'hui.

Peut-être un nouveau témoignage vous paraîtra-t-il utile aussi, même à publier. Je vous le livre « tout chaud ».

Je viens de passer la nuit de Noël au couvent de ..., à Strasbourg, où je fréquente passablement. On y célébra les matines, la messe solennelle et les laudes. Un Père s'évertua (je ne mets aucune intention péjorative sous ce mot, mais ma reconnaissance) à nous aider à prendre part à ces offices, le premier et le dernier (et même la messe des catéchumènes) si hermétiques pour des fidèles non initiés. Il le fit à sa manière que je connais depuis longtemps : sobre et riche, infiniment discrète, si communicative, sans pathos. Ses commentaires si nécessaires furent si courts (occupèrent-ils en tout six ou sept minutes ?) que l'office n'en fut jamais alourdi; un geste, un mot suffisaient à grouper les fidèles pendant la messe en une attitude — en une âme — commune. Tous, sous sa direction, chantâmes la messe et les laudes (tant bien que mal !) — lui-même pourtant parut un peu déconcerté que l'on ne psalmodiât pas les matines avec les Pères (timidité d'une assistance trop peu nombreuse au début ou inhabitude du ton élevé ?). L'officiant, le Père supérieur, fit à l'évangile une homélie aussi simple et directe.

Malgré ces efforts, je fus un peu déçu. Pour tout avouer, j'ai trouvé cet office un peu fastidieux. Ceux qui étaient moins initiés, ou simplement moins bien outillés (certains n'avaient même pas de livre), ont dû le trouver ennuyeux, avec ses deux heures trois quarts.

... Je ne suis pas tout à fait ignorant de la Bible, surtout pas des psaumes. Cependant, cette avalanche de neuf psaumes — quinze avec les laudes — et de neuf lectures tronquées ne me dit pas grand'chose. C'est à la fois trop et pas assez. Je suis submergé sous cette abondance et en même temps je ressens le besoin d'explications et, pour les lectures, d'un contexte, pour vraiment profiter de ces offices.

Pourquoi, alors, ne pas se résoudre à remplacer pour nous ces matines indigestes et figées par une « veillée », comme celle que le P. L. fit vivre au cours de l'Avent, cette année et déjà l'an dernier, à une cinquantaine d'universitaires, et qui furent, elles aussi, si vivantes, si *vraies* ? Elle aurait été deux fois plus brève que les matines et les laudes réunies et nous aurait été vraiment, au contact de l'Église et de l'Écriture sainte, une préparation à ces agapes d'une grand'messe chantée par tous et où tous communièrent. *Deux* psaumes, trois au plus, lus en français et expliqués, puis alors seulement chantés en latin par tous au fur et à mesure; *une* lecture d'Isaïe, bien choisie, faite en français, présentée, dépouillée, commentée — quitte à en chanter ensuite une partie pour jouir de ce ton solennel si beau et si émouvant; *une* homélie, véritable, je veux dire faite par un Père, très courte mais vivante, au lieu d'un bout de lecture sclérosé pris dans un Père de l'Église; le sens de la Généalogie de Jésus dégagé par un commentaire qui nous aurait fait sentir les desseins providentiels traversant le monde en souffrance; le *Te Deum* enfin : ç'aurait été vivant, réaliste, les textes de la messe en auraient été éclairés du coup — la messe et les matines, cela se tient, et nous ne l'avons pas senti assez. Cela aurait été un office *pour nous*. On aurait pu allonger à volonté, sans que nous nous fussions ennuyés, par quelque motet, comme le *Rorate, coeli desuper*, si opportun et, c'est important, si connu : familier comme un cantique populaire et beau comme du vrai grégorien.

Au lieu de cela, l'impression d'un carcan qui nous enserrait. Malgré les efforts du Père, si efficaces cependant autant qu'ils pouvaient l'être, j'eus constamment l'impression qu'il nous disait : « Une lettre nous écrase. Il nous *faut* (pourquoi, grand Dieu ?) prier avec elle. Il nous *faut* faire des gestes dont le sens ne nous est plus évident. Cette prière (?) toute matérielle serait pourtant stupide : je vais donc vous dire en un mot le sens de ce déluge de paroles que nous allons dire ensemble, le sens de ces gestes mystérieux que nous allons faire. Après quoi, nous nous jetterons les yeux fermés, nous subirons cette lettre trop lourde et inintelligible pour vous, nous avalerons héroïquement la pilule trop grosse de ces textes accumulés, de ces gestes rigidifiés...

Cette lettre plaît par sa franchise. On conçoit bien, en effet, que d'assister à Matines une fois dans l'année, soit un pensum : la liturgie est un culte régulier, qu'on ne peut savourer qu'à condition d'y être initié et entraîné. Ce que notre correspondant dit des matines vaudrait aussi bien pour la messe s'il n'y assistait qu'une fois par an. Quant à la solution qu'il préconise, elle est absolument étrangère sinon contraire à la liturgie : celle-ci est une prière traditionnelle, réglée par l'Église, qu'il ne peut être question de tailler et de recoudre à la mesure de chacun; c'est une prière de louange, au rythme assez rapide, qui ne peut s'accommoder du style des « veillées de prières » plus méditatives que théocentriques; et si « deux psaumes, trois au plus » doivent être d'abord « lus en français et expliqués » la célébration disparaît devant une conférence. Ce sera peut-être une para-liturgie. Ce ne seront plus du tout les matines de Noël...

Sur les obsèques des « faux-chrétiens ».

A une lettre que nous avait envoyée un « foyer chrétien » aux réactions un peu rudes et simplistes dans leur honnêteté foncière, un curé de grande ville répond par une mise au point un peu agacée, mais qui ne manque pas de finesse et met en relief le sens profondément religieux de « pompes » à l'apparence bien mondaine. On pourra toutefois estimer que l'Église aurait tout avantage — si c'est possible — à puiser ses compléments de revenus à des sources plus pures :

Votre correspondant (*La Maison-Dieu*, n° 8, p. 156) devrait bien instruire « son foyer chrétien » des canons 1239 et 1240 du Code de Droit canonique, et lui rappeler le mot de saint Augustin : « Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequialis magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum. »

Le faste des obsèques n'a jamais été considéré par les vrais catholiques comme une canonisation, une reconnaissance officielle des mérites du défunt. A ces « faux chrétiens » qui sans doute n'ont pas fait que du mal durant leur vie, mais aussi quelque bien, j'appliquerai la parole du Sauveur au chapitre VI de saint Matthieu : « Je vous le dis en vérité, ils reçoivent leur récompense. » J'ajouterai : vaine comme leurs vertus, mais je me garderai de blâmer l'attitude de l'Église. Nul n'échappe à la mort, et c'est justice que la communauté chrétienne prélève une capitation sur ces baptisés à l'occasion de leur obsèques, dans l'intérêt des vivants. Au moins cet impôt a-t-il l'avantage de n'être pas le caprice du percepteur, appliqué à tel ou tel membre de la société chrétienne. Il est proposé et accepté par ceux-là mêmes qui le paient. C'est une justice distributive dont pourraient s'inspirer nos modernes ministres des finances.

J'ajoute que certaines paroisses de milieux populaires, après avoir accepté l'unification des classes avec enthousiasme, ont demandé après quelques mois le retour aux anciens usages, tant la réflexion de saint Augustin, citée plus haut, répond à un besoin humain.

Tous ces pourfendeurs des coutumes traditionnelles paraissent inspirés par une fausse démagogie, un sens égalitaire qui n'a rien à voir dans la cause de l'Église. Il est bon de remarquer que cinq absoutes sont imposées aux funérailles des grands dignitaires civils et ecclésiastiques, peut-être moins pour honorer leurs titres que pour satisfaire à la justice plus gravement offensée du fait de la situation de ces défunts dans la communauté chrétienne.

Les *preces novendiales* des funérailles d'un pape ont sans doute un fondement historique dans les usages antiques, mais ne s'inspirent elles pas aussi de la pensée que, plus grande est la dignité du défunt plus graves aussi sont ses moindres manquements.

Le personnel des églises.

Voici encore les réactions très vives d'une chrétienne, rebutée par le conformisme de certaines paroisses de grandes villes. Elle met le doigt sur une plaie très douloureuse. Les remèdes qu'elle propose se

raient réalisables, mais à une condition primordiale : que les grandes paroisses cessent d'être des administrations pour redevenir des communautés. Mais précisément, certaines paroisses ne sont-elles pas tellement démesurées qu'il semble radicalement impossible de les ramener à l'échelle humaine ?

Lisant *L'Art Sacré*, n° 4, page 16 : « La Maîtrise », je relève : « Pratiquement, dans les grandes paroisses, notamment à Paris, il vaut mieux que la maîtrise ne soit pas trop en vue des fidèles [...] *par le fait qu'on ne peut toujours exiger la piété désirable des éléments professionnels auxquels on est obligé de faire appel* », et plus haut on rappelait la difficulté qu'ont certains maîtres de chapelle à faire lever les musiciens pendant l'évangile et l'élévation...

Et il paraît que ces remarques proviennent d'une abondante expérience des maîtrises parisiennes...

L'auteur de l'article trouve bien sûr cela regrettable..., mais cela ne le fait pas bondir, et pourtant ! Dire que l'Église en est encore là à chanter, donc prier Dieu, par l'intermédiaire de gens démunis de tout esprit religieux et qui ne sont là que pour gagner de l'argent... Je pensais qu'au moins, dans les maîtrises, on n'acceptait que des pratiquants, et ce scandale permanent me semble bouleversant, et encore plus bouleversant que les prêtres des paroisses puissent admettre cela comme tout naturel.

Plutôt mille fois le silence du respect si les chrétiens ne veulent plus chanter (ce qui est bien regrettable).

Du reste, tous les problèmes des gens payés pour remplir des fonctions à l'église sont difficiles. Dans les petites paroisses rurales, on se débrouille avec les bonnes volontés des croyants. Ce n'est pas parfait, mais c'est plus sympathique.

Pour l'avenir, ne pourrait-on créer (ou orienter des ordres existants) des ordres de sacristines, de choristes... Les paroisses les aideraient à vivre... et ils effectueraient tout ce qui actuellement est fait par des salariés, au lieu de chanter pour des chœurs vides, ou d'exécuter des broderies et repassages profanes... Au moins, tout ce qui se fait à l'église, jusqu'au moindre balayage, serait fait avec amour. Cela n'empêcherait pas de faire appel, pour compléter, à des fidèles bénévoles, heureux de travailler pour la paroisse... Le dimanche, en particulier, la collaboration de tous assurerait les offices, comme il convient dans une communauté de fidèles.

Pourquoi entretient-on aussi ces suisses ridicules et inutiles, qui semblent le symbole d'une Église périmée, et dont le ridicule fait honte ?

Ces braves gens trouveraient à s'employer ailleurs plus intelligemment.

S'il faut absolument quelqu'un pour la police de l'église, n'importe quel laïc revêtu d'un insigne peut remplir discrètement cet office.

Pour guider les cortèges religieux, la croix suffit. Pour les cortèges laïques des mariages, un enfant vêtu d'une aube serait plus en harmonie avec notre mentalité.

LA ROUTE DES SAINTES HUILES AU DIOCESE DE MEAUX

Le diocèse de Meaux va célébrer la prochaine Semaine Sainte dans l'atmosphère d'un « Église en marche ». Les saintes Huiles, après leur consécration le jeudi saint, seront portées à pied aux curés pour le samedi saint. Chaque groupe, composé de délégués des paroisses et d'invités du C.P.L., organisera lui-même ses trois jours saints sur la route et avec les paroisses à l'étape.

Le lundi, le mardi et le mercredi seront consacrés à une série de conférences sur le mystère pascal, pour préparer la route des trois derniers jours.

Mercredi après-midi, visite des souvenirs de Bossuet à Meaux.

Le soir, paraliturgie sur les saintes Huiles à la cathédrale.

Jeudi saint, consécration des saintes Huiles par S. Exc. Mgr Debray. Départ des groupes. Le soir, à l'étape, lavement des pieds, veillée : le discours après la Cène.

Vendredi saint, chemin de la croix sur la route, veillée de la Passion.

Veillée pascale dans la nuit du samedi au dimanche.

***

Afin de faciliter la préparation des « routes » et des étapes, on est prié de s'inscrire le plus tôt possible. Le nombre des places pour les journées d'études préparatoires est limité, excepté pour ceux qui pourront apporter leur tente et assurer leur cuisine. Les groupes constitués qui le désirent pourront se voir attribuer l'autonomie d'une « route ». Les adultes, les jeunes gens et les jeunes filles, les scouts en groupe et les routiers même isolés, les ecclésiastiques sont invités à envoyer leur adhésion ou à demander des renseignements au R. P. Pichard, O. P., couvent Saint-Jacques, 35, rue de la Glacière, Paris-13e.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 2-47.